

# Dionysios Areopagitens hierarkilære

*Metafysikk og kosmologi i møtet mellom kristendom og filosofi i  
senantikken*

**Anniken Marie Johansen**



Masteroppgave i Religionshistorie

Institutt for kulturstudier og orientalske språk

**UNIVERSITETET I OSLO**

Høsten 2008

Forside:

Ikon av Dionysios Areopagiten malt av Torstein Theodor Tollefsen.

Foto: Arthur Sand.

## Forord

Min interesse for Dionysios Areopagiten går tilbake til 1997 da jeg for første gang leste *De mystica theologia* som jeg kom over i en innbundet engelsk utgave på et antikvariat i London. Jeg ble umiddelbart fascinert over dette nydelige skrift. Siden har dette første beskjentskap med Dionysios fulgt meg og fått sine ringvirkninger på ymse vis. I forbindelse med masterstudiet har jeg hatt videre anledning til å lese gjennom hele hans forfatterskap *Corpus Areopagiticum*. Denne lesningen har vært utgangspunkt for mitt valg av tema som er Dionysios' hierarkilære slik den presenteres i *De coelesti hierarchia*. Gjennom lesegrupper i gresk ved IKOS har jeg fått muligheten til å dukke ned i denne teksten og bli kjent med Dionysios på en måte som jeg ikke ville kunne fått ellers.

Jeg vil takke min veileder Jens Braarvig for det man må kunne kalle en iherdig oppfølging gjennom hele prosessen. Samtidig vil jeg få takke Torstein Tollefsen som har engasjert seg for prosjektet mitt, og som generøst har delt av sin tid og sine rike kunnskaper om senantikkenes tenkning. Dette er også noe jeg har kunne nyte godt av på våre ukentlige møter i Middelalderseminaret hvor vi har lest tekster av både Dionysios Areopagiten og hans latinske oversetter Johannes Scotus Eriugena. Å kunne oppdage Dionysios' og andres tekster sammen med samtalepartnere som har slik personlig og genuin interesse for emnet, har vært en unik erfaring. Jeg vil dessuten takke Christine Amadou som hele veien har kommet med kompetente og nyttige kommentarer og innspill på teksten.

For øvrig har jeg hatt gleden av å bli kjent med en rekke dionysiosentusiaster underveis i arbeidet med oppgaven – noen av disse fortjener også en takk: Først og fremst Rosemary Arthur som jeg hadde privilegiet av å påhøre på Oxford Patristic Conference, høsten 2007. I etterkant har hun to ganger tatt toget inn til London for å møte meg og samtale om Dionysios. Dessuten har hun sendt meg artikler og sin egen avhandling før den gikk i trykken, og ellers vært tilgjengelig på e-mail. Jeg er svært takknemlig for hennes generøsitet og for at hun dessuten har ført meg inn i den syriske tradisjonen som er et ”nytt” og spennende landskap å utforske i dionysiosstudiet. Br. Johannes Hauck OSB. fra Danteseminaret i München fortjener også en takk for å geleide meg gjennom Ludwig-Maximilians velassorterte bibliotek og for å sende meg sin dionysiosavhandling. Gunnar af Hällström skal ha takk for å ha sendt meg både bok og artikler og svart flittig på alle henvendelser. Lenka Karfikova fortjener også en stor takk for sin imøtekommenhet og for at *Colloquium Dionysiacum* nå endelig blir en realitet oktober 2009 ved Charles University i Praha.

Ellers takk til Nicholas i Katolsk studentlag for kyndige innspill til tema av både teologisk og filosofisk art, Lars Fredrik på lesesalen og Erlend for inspirerende samtaler. Søstrene og pensjonærene på Sta. Katarinahjemmet skal heller ikke glemmes for å ha bidratt til å skape et godt sosialt miljø disse årene.

## Forkortelser

|                    |   |
|--------------------|---|
| <i>CA</i>          | <i>Corpus Areopagiticum</i>                                   |
| <i>CH</i>          | Dionysios Areopagiten: <i>De Coelsti Hierarchia</i>           |
| <i>DN</i>          | Dionysios Areopagiten: <i>De Divinis Nominibus</i>            |
| <i>EH</i>          | Dionysios Areopagiten: <i>De Ecclesiastica Hierachia</i>      |
| <i>Enn.</i>        | Plotin: <i>Enneader</i>                                       |
| <i>Ep(p).</i>      | Dionysios Areopagiten: <i>Epistula(e)</i>                     |
| <i>HH</i>          | Stefanus Bar Sudhaili: <i>The Book of the Holy Hierotheos</i> |
| <i>MT</i>          | Dionysios Areopagiten: <i>De Mystica Theologia</i>            |
| <i>Theol.Plat.</i> | Proklos: <i>Theologiaca Platonica</i>                         |

# Innhold

|   |           |
|---|-----------|
| <b>FORORD .....</b>                                       | <b>II</b> |
| <b>FORKORTELSER.....</b>                                  | <b>IV</b> |
| <b>INNHold.....</b>                                       | <b>V</b>  |
| <b>1. INNLEDNING .....</b>                                | <b>1</b>  |
| 1.1 TEMA .....  | 1         |
| 1.2 PROBLEMSTILLING OG METODE .....                       | 4         |
| 1.3 NYPLATONSK ELLER KRISTEN .....                        | 7         |
| 1.4 DET AREOPAGITISKE PROBLEM.....                        | 10        |
| 1.5 PSEUDONYMSPØRSMÅLET .....                             | 14        |
| 1.6 CORPUS AREOPAGITICUM .....                            | 17        |
| 1.7 LITTERATUR OG FORSKNINGSHISTORIE.....                 | 20        |
| 1.8 OPPGAVENS STRUKTUR .....                              | 26        |
| <b>2 FRA KAOS TIL KOSMOS.....</b>                         | <b>27</b> |
| 2.1 THE GREAT CHAIN OF BEING OG EN HIERARKISK ORDEN ..... | 27        |
| 2.2 KOSMOS SOM ORDEN OG SKJØNNHET.....                    | 29        |
| 2.3 DEFINISJON AV HIERARKI .....                          | 32        |
| 2.4 DIONYSIOS' HIERARKIER .....                           | 34        |
| 2.5 DE KIRKELIGE HIERARKIER.....                          | 36        |
| <b>3 DE HIMMELSKE HIERARKIER .....</b>                    | <b>39</b> |
| 3.1 TIMOTHEOS.....  | 39        |
| 3.2 KAPITTELVIS OVERSIKT OVER CH.....                     | 40        |
| 3.3 TEMATISK GJENNOMGANG AV CH .....                      | 44        |

|            |   |            |
|------------|---|------------|
| <b>3.4</b> | <b>HVORDAN VI MOTTAR GUDDOMMELIG OPPLYSNING .....</b> | <b>44</b>  |
| 3.4.1      | <i>Lyssymbolikk.....</i>                              | 48         |
| <b>3.5</b> | <b>DIONYSIOS' SYMBOLFORSTÅELSE .....</b>              | <b>50</b>  |
| 3.5.1      | <i>Like og ulike symboler.....</i>                    | 52         |
| <b>3.6</b> | <b>ENGLER SOM TEOFANI.....</b>                        | <b>55</b>  |
| <b>3.7</b> | <b>DE HIMMELSKE ORDENER .....</b>                     | <b>56</b>  |
| <b>3.8</b> | <b>HIERARKIETS MÅL (ΣΚΟΠΌΦ).....</b>                  | <b>61</b>  |
| 3.8.1      | <i>Renselse, opplysning og perfeksjon .....</i>       | 63         |
| 3.8.2      | <i>Perfeksjon og forening.....</i>                    | 67         |
| 3.8.3      | <i>Dionysios mystiker?.....</i>                       | 70         |
| 3.8.4      | <i>Det guddommelige mørke.....</i>                    | 71         |
| <b>3.9</b> | <b>BEHOVET FOR GUDDOMMELIGE FORMIDLERE .....</b>      | <b>73</b>  |
| <b>4</b>   | <b>KILDER TIL DIONYSIOS' HIERARKILÆRE.....</b>        | <b>76</b>  |
| 4.1        | <i>Nyplatonske kilder.....</i>                        | 79         |
| 4.1.1      | <i>Triader: μόνη, πρόοδος, ἐπιστροφή.....</i>         | 80         |
| 4.1.2      | <i>Hierarkiets triadiske struktur.....</i>            | 83         |
| 4.1.3      | <i>Emanasjon eller skapelse.....</i>                  | 87         |
| <b>4.2</b> | <b>KRISTNE KILDER .....</b>                           | <b>91</b>  |
| 4.2.2      | <i>Origenismen.....</i>                               | 94         |
| 4.2.3      | <i>Semittisk angelogi.....</i>                        | 97         |
| <b>5</b>   | <b>AVSLUTNING.....</b>                                | <b>104</b> |
|            | <b>BIBLIOGRAFI.....</b>                               | <b>107</b> |





# 1. Innledning

## 1.1 Tema

*De himmelske hierarkier*<sup>1</sup> er en del av skriftsamlingen *Corpus Areopagiticum*<sup>2</sup> som til sammen består av fire hovedverker samt ti brev skrevet på gresk<sup>3</sup>. Disse tekstene er ansett for å være blant de mest innflytelsesrike skrifter i den kristne åndshistorie. Forfatter av skriftene, Dionysios Areopagiten, også kalt pseudo-Dionysios er imidlertid en skikkelse som har vært meget kontroversiell i forskermiljøene. Spørsmålet har for det meste dreid seg om identiteten til forfatteren. Det har blitt vist til utallige identifikasjoner av ham. Lenge var det allment godkjent at forfatteren var Paulus' konvertitt på Areopagos som omtales i Apostelgjerningene. I følge Apg. 17,34 skal han ha vært medlem av domstolen på Areopagos og blitt omvendt ved Paulus' forkynnelse der, derav navnet "areopagiten." Forfatteren av skriftene gir seg ut for å være skrevet av denne, og plasserer seg selv i kristendommens første århundre idet han blant annet omtaler Paulus som sin mentor,<sup>4</sup> adresserer brev til Timotheus (en av Paulus nærmeste medarbeidere<sup>5</sup>), biskop Polykarp<sup>6</sup> og Titus<sup>7</sup>, og til apostelen og evangelisten Johannes i eksil på Patmos.<sup>8</sup> Forfatteren forteller også at han opplevde mørket som dekket jorden på korsfestelsens tid mens han selv oppholdte seg i Egypt.

Senere tekstkritiske undersøkelser har imidlertid datert skriftene til midten av 400-tallet. På 1800-tallet fant man nemlig at skriftenes innhold bar preg av sterk nyplatonsk innflytelse og dermed ikke kunne relateres til Paulus' tid. Renessansehumanistene Erasmus fra Rotterdam og Lorenzo Valla hadde tidligere stilt spørsmål til Dionysios' identitet. Men det var først i 1895, da de to tyske forskerne Josef Stiglmayr og Hugo Koch kunne vise til at skriftene forutsetter kjennskap til nyplatonikerne Plotin (d.270) og Proklos (d.485), at man fikk den endelige avklaringen. Flere forskere sluttet seg snart til disse og Dionysiosforskningen fikk fra nå av en helt ny retning – man gikk ut fra at forfatteren var en syrisk munk som levde på begynnelsen av 500-tallet og skriftene ble heretter gjerne omtalt som "Pseudo-Dionysiske". Det skal for øvrig ha vært en alminnelig praksis i

---

<sup>1</sup> Heretter omtalt som *CH*.

<sup>2</sup> Heretter omtalt som *CA*.

<sup>3</sup> Hovedverkene består av: 1) *De himmelske hierarkier* (*De coelesti hierarchia*), 2) *De kirkelige hierarkier* (*De ecclesiastica hierarchia*), 3) *De guddommelige navn* (*De divinis nominibus*) og 4) *Den mystiske teologi* (*De mystica theologia*). I tillegg kommer ni brev (*Epistula*) som utlegger om hans lære.

<sup>4</sup> Jf. DN II 11, 136, 18f. og DN III 2, 140, 3-5.

<sup>5</sup> Se blant annet 1. Tess 1,1; Fil 1,1; Fil 2, 19-23.

<sup>6</sup> *Ep.* VII

<sup>7</sup> *Ep.* IX

<sup>8</sup> *Ep.* X, 208, 1f.

---

oldtiden at man tilla sine skrifter store navn, så skriftene har ikke nødvendigvis mistet sin verdi av den grunn. Det som imidlertid er udiskutabelt er at disse tekstene gjennom tusen år nærmest hadde en kanonisk autoritet og at de har øvet sterk innflytelse i sin ettertid. De ble studert, kopiert, oversatt og sitert både i slaviske områder i Asia og øst-europa – fra Byzants, Georgia, Armenia, Syria og Antiokia til Alexandria i nord-afrika, og i vesten – fra Athen via Roma og Paris til England og Irland.<sup>9</sup>

Første gang det i historien refereres til skriftene er i begynnelsen av det 6. århundre da det ble fremlagt på et kirkemøte i Bysants (Konstantinopel). I det 9. århundre ble de tilgjengelig for den vestlige kristenhet gjennom en oversettelse til latin ved filosofen Scotus Eriugena (810-ca.877) som i tillegg til å oversette verkene også tok opp denne tenkningen i sitt eget filosofiske hovedverk *Om naturens inndeling* (*De divisione naturae*). Gjennom Eriugenas oversettelse og fortolkning skulle CA få en betydningsfull virkningshistorie i vesten som har vart helt inn i moderne tid. Dionysios' lære la basis for høy-middelalderens kristne platonisme. Spesielt kom CH til å virke avgjørende inn på middelalderens kosmologiske tenkning og estetikk<sup>10</sup>. Denne tekst slik den er oversatt av Eriugena og senere presentert i kommentarutgaven til Hugo St. Victor (d.1142) regnes for å være hovedinspirasjonskilden for den gotiske arkitektur, spesielt slik den er blitt assosiert med Abbed Suger og St. Denis abbedi i Frankrike.<sup>11</sup> Paul Rorem hevder at "Suger's use of the Dionysian-Eriugenian tradition to interpret and perhaps to inspire the new Gothic architecture is the most dramatic and complex example of the Areopagite's influence on medieval aesthetics."<sup>12</sup> CH har også vært en viktig inspirasjon for litterære skildringer av kosmos, hvor Den gudommelige komedie av Dante er et av de fremste eksempler.<sup>13</sup> Her gis en beskrivelse av en erkjennelsesreise gjennom ulike himler; I Paradiso XXVIII skildrer Dante de ni englehierarkier og her oppgir han også Dionysios Areopagiten som autoritet. I Paradiso X forærer han Dionysios plass i "solsfæren" – teologenes sfære, i godt selskap med Thomas Aquinas, Peter Lombarden og Bonaventura med flere.

Vi kan følge virkningene av Dionysios' tenkning inn i både vestlig og østlig middelalders filosofi og teologi. Skriftene ble kommentert av nesten alle store middelalderteologer både i den ortodokse kirke og i den romersk-katolske kirke, og har spilt en stor rolle i den kristne mystikk.<sup>14</sup>

---

<sup>9</sup> Suchla 1995: 19

<sup>10</sup> Se Balthasar 1962: 145-214; Putnan 1960

<sup>11</sup> Se Simson 1964

<sup>12</sup> Rorem 1993: 81

<sup>13</sup> Se Johansen 2007. Her behandles de historiske forutsetninger for Dantes lysmetafysikk. Dionysios' hierarkilære ansees som en særlig sentral kilde for Dantes beskrivelse av de ni engleordener i Paradisdelens 28. sang, men også for hans hierarkiske kosmologi generelt.

<sup>14</sup> Dionysios omtales gjerne som "mystikkens far." Den betydning han har hatt for vestens mystikk er svært omfattende og er blitt behandlet av flere mystikkforskere som Bernhard Mc Ginn (1994) og Kurt Ruh (1990). Noe som kanskje er mindre kjent er at lekpredikanten Hans Nielsen Hauge (1771-1824) skal ha kjent til Dionysios Areopagiten indirekte gjennom skriftet *Taulers*

---

De har vært av avgjørende betydning for den skolastiske teologi i det 13. århundre. Thomas Aquinas nevner Dionysios Areopagiten med ærbødighet og siterer ham ca. 1700 ganger, nesten like ofte som han siterer Bibelen.<sup>15</sup> I følge Edith Stein (student under og vitenskapelig assistent for Edmund Husserl, og senere karmelitt) utgjør arven fra Dionysios, ved siden av aristotelismen og Augustins livsverk, en av tre kristne hovedstrømninger i den vestlige middelalder.<sup>16</sup> I det hele tatt har Dionysios' skrifter hatt en enorm innflytelse på den kristne åndshistorie, til en slik grad, mener Beate Regina Suchla, at de bare overgås av Bibelen og følgelig kan omtales som den andre Bibel eller "zweite Heilige Schrift."<sup>17</sup> Virkningshistorien strekker seg fra middelalderen videre over den tyske idealisme hos Fichte, Schelling og Hegel og inn i moderne tid hvor den har fått fornyet aktualitet i Jacques Derridas negasjonstenkning.<sup>18</sup> I tillegg til å inspirere filosofisk og teologisk tenkning helt frem til i dag,<sup>19</sup> har Dionysios' skrifter også satt sitt preg på andre områder i moderne tid som dybdepsykologi,<sup>20</sup> essayistikk<sup>21</sup> og kunst.<sup>22</sup> Karlfried Fröhlich oppsummerer virkningshistorien CA har hatt slik:

Except for the Bible and perhaps the works of Boethius, no writing of the early Christian era received similar attention in terms of translation, excerpt, commentaries, and even cumulative corpora that combined these elements into veritable encyclopedias of Dionysian scholarship<sup>23</sup>

I denne hovedoppgaven skal jeg ikke vie så mye plass til virkningshistorien til de dionysiske skrifter som til det å undersøke hva som har bevirket dem, eller hvilken tenkning som ligger til grunn for dem. Her er vi ved det som lenge har vært selve stridsspørsmålet innenfor forskningen: Hva er

---

*Omvendelseshistorie* eller *Mesterboken*. Her vises det til en St. Dionysios som advarer mot å begjære Guds "følelige nærvær" – en skrøpelighet som åndelige mennesker måtte frigjøre seg fra. Gjennom lesningen av *Mesterboken* skal Hauge ha opplevd en åndelig fornyelse, hvorpå han sørget for å få trykket den i flere utgaver og utbre den på sine mange reiser. Se Hjelde 1997: 12.

<sup>15</sup> Suchla 1995: 243.

<sup>16</sup> Stein 1979: 15.

<sup>17</sup> Suchla 1995: 202. Til tittelen "zweite Heilige Schrift" jf. *DN* III 2, 140, 14.

<sup>18</sup> Se Jacques Derrida i (red.) Coward og Foshay 1992: 73-142. Her argumenterer Derrida for den negative teologis aktualitet for moderne tenkning og viser først og fremst til tekster av Dionysios, Mester Eckehart, Platon og Heidegger. Se for øvrig Newheiser 2007; Haga 2000.

<sup>19</sup> Pave Benedikt XVI. viser i sin Enzyklika (pavelig rundskriv) *Deus caritas est* nr. 17, s. 17, anmerkning 7, eksplisitt til *DN* IV 12-14 hvor Dionysios redegjør for begrepene *eros* og *agape*. Se for øvrig Pave Benedikt XVI., "Budskap for fastetiden 2007": "Eros er faktisk - som Pseudo-Dionysios uttrykte det - den kraft "som ikke tillater elskeren å bli i seg selv men beveger ham til å bli ett med sin elskede (*DN* IV)". Se [www.katolsk.no](http://www.katolsk.no) [hentdato: 01.08.2008].

<sup>20</sup> Det er vist til at Carl Gustav Jungs er inspirert av Dionysios i sin dybdepsykologi. Se Chrysostomos og Brecht 1990. Denne artikkel gir en sammenligning av de kosmologiske, teologiske og antropologiske forutsetninger for øskirkens mystiske tradisjon og Jungs mystikk.

<sup>21</sup> Kaltenbrunner 1996.

<sup>22</sup> Et nyere eksempel finner vi hos billedkunstneren Anselm Kiefer (f. 1945). Tre av hans bilder er inspirert av Dionysios' kosmologiske tenkning: "Dionysios Areopagita: die Ordnung der Engel," "Emanation" og "Ausgiessung." Se Beierwaltes 1998: 78f.

<sup>23</sup> Luibheid 1987: 33.

---

hovedinspirasjonskilden for Dionysios – kristendom eller nyplatonisme?<sup>24</sup> Flere forskere har understreket betydningen av arven fra alexandrinske og kappadokiske kirkefedre i Dionysios' verk.<sup>25</sup> Andre forskere mener at det sentrale i Dionysios' verk ikke er den kristne bekjennelse, men at han snarere skriver seg inn i tradisjonen av de store nyplatonske lærde i rekke med Plotin, Iamblichus og Proklos. Det at Dionysios selv ikke oppgir noen kilder som kan fortelle om hans forankring og at han holder sin egen identitet skjult, gjør kilde spørsmålet til en fortsatt aktuell problemstilling.

## 1.2 Problemstilling og metode

Det er opplaget en spenning mellom kristendom og nyplatonisme i Dionysios' verk. Dette er også foranledningen til at Martin Luther går så sterkt ut og advarer mot å lese disse skrifter, han finner dem høyst kritikkverdige:

I det hele tatt liker jeg meget dårlig (for nå å bli litt mer pågående) at man legger så stor vekt på denne Dionysios – hvem han nå måtte være – for det finnes hos ham knapt noe av skikkelig innsikt. For når det gjelder boka om *Det himmelske hierarki*, som de nyskjerrige og overtroiske hodene sliter og strever med: hva slags autoritet eller fornuft kan man der trekke inn for å bevise spekulasjonene som er å finne om englene? Er det ikke alt sammen hans egne fantasier – som nesten nærmer seg drømmer – om du leser og vurderer det fritt og saklig?<sup>26</sup>

Luthers hovedankepunkt er at skriftene består mer av platonisme enn av kristendom<sup>27</sup> og av denne grunn fraråder han alle fromme sjeler til å beskjeftige seg med dem:

Jeg skulle derfor gjerne se at de troende helt unnlot å beskjeftige seg med disse bøkene, eller at de i høyden bare brukte svært små krefter på det. For det mangler der til de grader på at du lærer Kristus å kjenne, slik at selv om du skulle ha viten om ham, så vil du miste den der.<sup>28</sup>

Til tross for Luthers velmenende formaninger og råd om å holde seg på from avstand til *CA*, lar jeg meg i stedet forlede til det motsatte – i denne oppgaven har jeg satt meg fore å gjøre et dybdykk inn i verket *CH* som gjennom tusen år ble ansett for å være et skrift av nesten like stor betydning som Bibelen og som har øvet sterk innflytelse på filosofer og teologer helt fram til i dag – og som Luther avviser som ”Dionysios' egne fantasier og drømmer.”

---

<sup>24</sup> Se for eksempel diskusjonen mellom Alexander Golitzin og Kenneth Paul Wesche i “St. Vladimir's theological quarterly”, volume 33 og 34, 1989.

<sup>25</sup> Den kjente patristiker og ortodokse teolog, John Meyendorff legger spesielt vekt på arven fra Kappadokierne (Basilius av Caesarea, Gregor av Nazians og Gregor av Nyssa) og plasserer Dionysios inn i denne tradisjonen. Jaroslav Pelikan, en av de fremste forskere på østkirkelig teologi, legger imidlertid spesielt vekt på arven fra Origenes.

<sup>26</sup> Luther 1979: 172.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Luther 1979: 173

---

Jeg velger å fordype meg i *CH* fordi jeg anser dette som selve nøkkelverket for å forstå Dionysios' kosmologi og hans utlegning om forholdet mellom Gud og skaperverket. Dessuten ønsker jeg å kaste lys over et tema som tradisjonelt sett har fått mindre oppmerksomhet i forskningen. Dionysios hierarkitenkning er i stor grad blitt nedprioritert til fordel for andre temaer som apofatisk teologi slik den utvikles og systematiseres i *MT*, noe som også innebærer at litteraturtilfanget til hierarkitemaet er svært begrenset. I løpet av de siste tiår har det derimot kommet ut en rekke studier av Dionysios' metodiske vei, noe som trolig har sammenheng med den økende interesse for de filosofiske aspektene ved den klassiske negative teologi. Den negative eller apofatiske teologi kan forstås som skaperverkets tilbakevenden (ἐπιστροφή) til opphavet, mens den bekreftende eller katafatiske teologi kan forstås som den guddommelige manifestasjon (πρόοδος) i skaperverket. Strukturen reflekteres i det himmelske hierarki som for Dionysios er en guddommelig manifestasjon og et ordnet kosmos. Formålet for dette guddommelige hierarki er skaperverkets guddommeligjøring (θέωσις) og innebefatter altså også mennesket, hvis endelige mål er sjelens gjenforening med guddommen.

Dionysios er den første til å innføre termen ἱεραρχία og han definerer den som "en hellig orden, kunnskap og aktivitet som så langt som mulig søker enhet med Gud."<sup>29</sup> Hans hierarkilære er altså en utleggelse om forholdet mellom Gud og verden, spesielt om forståelsen av *formidlingen* mellom Gud og verden. Hierarkiene består til sammen av ni stadier av væren, eller ni ulike englevesener som igjen er inndelt i tre triader. Gjennom hierarkiet når de guddommelige kreftene det enkelte menneske der det befinner seg. Inndelingen av engler eller himmelske intelligenser i hierarkier var ikke noe nytt på Dionysios' tid, men har en lang historie i den kristne tradisjon, både forut for og etter Dionysios. Flere kirkefedre har sine hierarkiutlegninger som for eksempel Johannes Klimakos (d. 650) i sitt berømte skrift *Paradisstigen*,<sup>30</sup> og som jeg skal vise senere var dette særlig utbredt i det femte århundres Syria. Det som er spesielt for Dionysios er at han synes å gi hierarkilæren mer plass enn noen annen. To av hovedverkene har han viet dette tema, i tillegg er både brevene og de andre verkene også preget av en hierarkisk tenkning og terminologi. Nettopp denne entusiasme for hierarkier finner jeg interessant. Hva er det som får den ukjente forfatter til å betone dette spesielt? Hva er bakgrunnen og intensjonen? Hvilke kilder kan ligge til grunn for hans hierarkilære? Dette skal være noen av hovedspørsmålene som jeg søker å gi svar på i denne oppgaven.

Når det gjelder Dionysios' bakgrunn og kilder, så har han helt klart arvet mye fra nyplatonismen i språk så vel som triadetenkning og konseptet om det Ene som også er det Gode og

---

<sup>29</sup> *EH* III, 1, 164 D.

<sup>30</sup> *Die Himmelsleiter* (Johannes Klimakos 2002).

---

det Skjønne. Det er spesielt den proklinske nyplatonisme som er blitt fremmet som relevant, noe som skyldes den språklige likheten som Koch og Stiglmayr har påvist.<sup>31</sup> Dette er bakgrunnen for at Dionysios er blitt omtalt som den kristne Proklos.<sup>32</sup> Men selv om den nyplatonske tenkning er ekstra påfallende i verker som *MT* og *DN*,<sup>33</sup> så trenger ikke dette å gjelde alle dionysiske temaer i corpus. Min tese er at Dionysios' hierarkilære slik den utlegges i *CH* ikke har sin opprinnelse i den athenske nyplatonisme som tidligere antatt, men at den står nærmere en syrisk mystisk tradisjon. Dette er sannsynlig, ikke bare fordi angelologier mer eller mindre identiske med Dionysios' var svært utbredt i Syria i det femte århundre,<sup>34</sup> men også fordi det ellers er mye som tyder på at Dionysios har hatt en tilknytning til syrisk kristendom.<sup>35</sup> Med "syrisk kristendom" menes nærmere bestemt det monofysittiske miljøet i Syria, samt origenismen som hadde en oppblomstring i dette område ved begynnelsen av det sjette århundre. Til tross for at det er generell enighet om Dionysios' syriske bakgrunn, så er det overraskende at det er gjort så lite for å undersøke den mulige innflytelse syriske forfattere hadde på ham.<sup>36</sup> Dette, i tillegg til det generelt sett manglende fokus på hierarkilæren, kan forklare hvorfor min tese representerer et forholdsvis nytt perspektiv i forskningen. Av nyere forskning er det bare Alexander Golitzin (1994), Rosemary Arthur (2008) og István Perczel (2008) som har bidratt vesentlig til å undersøke Dionysios' syriske kontekst. Hva hierarkilæren angår, er spesielt Arthurs studie grunnleggende.

Med utgangspunkt i problemstillingen velger jeg å løse oppgaven på følgende måte: Hovedfokus skal være på *CH* som er min primærkilde. Til analysen av denne teksten, velger jeg en tematisk gjennomgang fremfor en kronologisk. Dette er først og fremst av plasshensyn – for å samle sammen momenter som Dionysios gjentar på tvers av *CH*s 15 kapitler – og fordi jeg finner det naturlig å begynne med en presentasjon av begrepsapparatet som utgangspunkt for den videre analysen (selv venter Dionysios til *CH* III med å redegjøre for sin definisjon av hierarki). En fordel med en tematisk gjennomgang er dessuten at man lettere kan knytte an til ulike tenkeretninger som ikke nødvendigvis er kronologiske. Begrepsavklaringer og den tematiske tekstanalysen leder frem til drøftningsdelen som i all hovedsak tas opp i kapittel 4. Siden denne oppgaven er en kontekstuell analyse, hvor bakgrunnen for hierarkilæren skal undersøkes, er dette kapittelet delt opp i to hovedbolker: nyplatonske og kristne kilder. Det skal presiseres at dette er en religionshistorisk

---

<sup>31</sup> Koch 1900; Stiglmayr 1895: 253-273, 721-748

<sup>32</sup> Sheldon-Williams sier følgende om de dionysiske skrifter: "Together they compose the most systematic exposition of fifth-century Neoplatonism that we possess; and the exposition is a Christian one. Dionysius is the Christian Proclus..." Sheldon-Williams 1964: 293-302.

<sup>33</sup> Det er spesielt *DN* som Koch viser til som avhengig av nyplatonisme. Flest paralleller finner han mellom *DN* IV og Proklos' *De Malorum Subsistentia*. Koch 1900.

<sup>34</sup> Se Chestnut 1976: 41-43; Artur 2008: 58-63

<sup>35</sup> Denne forbindelsen skal jeg gjøre rede for i 4.2.1.

<sup>36</sup> Men se Arthur 2008: 13-19, 58-63, 101-139; Golitzin 1994: 349-90.

---

studie som ikke pretenderer en behandling av Dionysios på avansert filosofisk eller teologisk nivå. Det ligger imidlertid i sakens natur at det er vanskelig ikke å komme inn på teologi og filosofi i studiet av religionshistorien – ikke minst gjelder dette i studiet av Dionysios' religiøse skrifter. Ut fra dette ståsted blir det heller ikke nødvendig å definere Dionysios inn i en bestemt tradisjon – som enten ortodoks kristen eller pagan filosof – men heller å forstå ham som en religiøs tenker som skrev sitt verk inspirert av mangfoldet av religiøse og filosofiske strømninger i tiden.

### 1.3 Nyplatonsk eller Kristen

Det kan synes som om flere dionysiosforskere opplever ubehag ved det faktum at skriftene i stor grad er influert av nyplatonisme og andre pagane tradisjoner. En stor del av Dionysiosforskningen bærer preg av å ha en apologetisk agenda. Det er for eksempel betegnende at ordet *θεουργία*<sup>37</sup> som opptrer 47 ganger i Dionysios' verk<sup>38</sup> aldri nevnes i oversettelsene til Luibheid og Rorem, med unntak av som bortforklaringer i fotnoter. Gregory Shaw er en av få forskere som har kritisert dette. I sin interessante artikkel "Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite"<sup>39</sup> påpeker han at mens disse oversettelsene inneholder utførlige kommentarer av Rorem og det han omtaler som "an exhausting" indeks til bibelske allusjoner og sitater, så inneholder de ikke noen indeks for viktige nyplatonske termer.<sup>40</sup> På den annen side har teologer vært opptatt av å fremme CA som et kristent verk, skjønt noen av dem vil hevde at fordi Dionysios' skrifter er gjennomsyret av nyplatonisme, kan de ikke regnes som ekte ortodokse og må dermed være av mindre verdi. For disse blir Dionysios nærmest for en nyplatonsk ulv i kristne fåreklær å regne. Kenneth Wesche er en av dem som inntar denne posisjonen. Han hevder at det sentrale for Dionysios' ikke er kirkens kristne bekjennelse, men snarere "gnosis", og bekrefter således Martin Luthers "rop om ulv", nemlig det kjente utsagn om at Dionysios "platoniserer mer enn han kristner:"<sup>41</sup> "Because his thought is centered on gnosis, rather than on the Incarnation, his thoughts leads on a subtly divergent path that radically shifts the focus and distorts the real meaning of Christ"<sup>42</sup> For Wesche vil skriftenes autoritet avta jo mer nyplatonske de viser seg. Først etter å ha blitt rettet på og kommentert av Maximus Bekjenneren og Johannes Scythopolis kan skriftene, slik Wesche ser det, reflektere genuine kristne prinsipper.

---

<sup>37</sup> *θεουργία* eller teurgi er et nyplatonsk ord for magi som Dionysios bruker til å beskrive sakramentenes "magiske" kraft. Altså forstått slik at materielle ting brukes for å oppnå noe guddommelig (Louth 1981: 169). Dionysios forstår teurgi som fullbyrdelse, *συγκεφαλαίωσις* av teologien. EH 432B.

<sup>38</sup> Saffrey 1982: 72

<sup>39</sup> Shaw 1999

<sup>40</sup> Ibid.: 2

<sup>41</sup> Wesche 1989: 44, 54

<sup>42</sup> Ibid.: 73

---

Alexander Golitzin argumenter mot Wesche og mener at vår forståelse av Dionysios er forutinntatt og preget av en negativ, protestantisk holdning.<sup>43</sup> Denne protestantiske vurderingen av Dionysios mener han har kommet til å influere både ortodokse og katolske forskere siden. Hans oppfatning er at forskningen på Dionysios i det hele tatt har en uutalt agenda og i for stor grad har vært og er preget av egne teologiske preferanser.<sup>44</sup> Golitzin konkluderer imidlertid med at skriftene i bunn og grunn er kristne til tross for nyplatonske innslag,<sup>45</sup> en tilnærming som snarere regner Dionysios for det kristne får blant hedenske ulver hvis vi skal følge opp denne metaforikken.

Selv vil jeg argumentere for at corpus bare kan leses som et sammensatt verk. Med støtte i nyere forskning ønsker jeg å fremme den hypotese at det er nettopp Dionysios' syntese av ulike tradisjoner som utgjør hans originalitet. At hans hierarkilære står nærmere en syrisk kristen tradisjon, utelukker ikke at Dionysios også har vært influert av nyplatonisme og andre strømninger i tiden. Jeg tror ikke det er hensiktsmessig å lese Dionysios' skrifter som bare en del av den ene eller andre tradisjonen. Mer hensiktsmessig vil det være for forskningen å godta at hele CA har oppstått i et differensiert miljø preget av ulike religiøse og filosofiske retninger. De nyplatonske skolene i senantikken representerte tross alt en slags mellominstans mellom pagane<sup>46</sup> esoteriske kulturer<sup>47</sup> og de mer offentlige, statlige former for religiøs utøvelse. At CA oppsto i et slikt miljø er ikke usannsynlig. Vi må ha for øye at det i senantikken var en ganske alminnelig sak at kristne intellektuelle drøftet filosofiske problemer med "hedenske" lærde. Det var ikke uvanlig at de tidlige ørkenfedrene dro inn til de store byene for å samtale med de lærde på akademiet. Det "attiske salt" var noe som ble verdsatt allerede fra Clemens av Alexandrias tid i det andre århundre. Ved slutten av det femte århundre var det mange syriske intellektuelle som dro til Athen og Alexandria for å studere ved de platonske akademiene.<sup>48</sup> Vi kan ikke se bort fra at Dionysios kan ha tilhørt en slik gruppe. Hvorvidt det kan ha vært akademiet i Athen eller Alexandria, eller en annen skole er uvisst.

Et hovedanliggende for mange tilknyttet akademiene var ofte å finne sammenfall mellom nyplatonisme og kristendom. Også i forskningen på Dionysios kan en slik synkretistisk tilnærming være fordelaktig, men det er klart at det gjør lesningen av Dionysios' verk til en desto mer krevende affære. Som Paul Rorem påpeker i innledningen til sitt kommentarverk, så er ikke den største utfordringen med å lese Dionysios' skrifter kvantiteten (den engelske oversettelsen av Corpus er på

---

<sup>43</sup> Golitzin 1990: 321f.

<sup>44</sup> Ibid.: 306

<sup>45</sup> Ibid.: 316

<sup>46</sup> Begrepet 'pagan' kommer fra det latinske ordet *paganus* og betyr opprinnelig, 'landlig', 'udannet' eller 'sivil', *Latinsk-norsk ordbok*, s.v. I forskningen på kristendommen i antikken blir betegnelsen vanligvis brukt for å skille omverdenen fra de kristne.

<sup>47</sup> Herunder fantes både hellenistiske mysterier; orientalske mysteriekulturer som Mithramysteriene og Attiskulten; hermetisme; teurgi; gresk alkymi osv.

<sup>48</sup> Både Iamblikus, Proklos og Damascus ved akademiet i Athen kom fra Syria. Det samme gjaldt Sergius av Reshaina og Stefanus Bar Sudhaili ved akademiet i Alexandria.



---

snaue 250 sider), men heller det komplekse vokabularet, syntaksen og alle tankekonseptene.<sup>49</sup> Dionysios bruker et sterkt symbolsk ladet språk med ord som har en historisk klangbunn som spenner fra fedrenes kristne platonisme, spesielt Gregor av Nyssa og Kappadokierne, til nyplatonismen til Plotin, Iamblichus og Proklos.

Slik jeg ser det kommer man ikke utenom noen av disse tradisjonene i studiet av Dionysios, mer fruktbart er det å lese hans forfatterskap som en tilnærmet syntese mellom kristendom og nyplatonisme.<sup>50</sup> Allerede renessansehumanistene påpekte dette i det de opphøyde de dionysiske skrifter som den ideelle syntese av kristendom og nyplatonisme, hermetisme og kabbala. For Marsilio Ficino var ”vår Dionysios” (*Dionysius noster*) både Platonismens kulminasjon og den kristne teologiens bæresøyle.<sup>51</sup> Han sier ”Jeg elsker Platon hos Iamblikus, jeg beundrer ham hos Plotin, men jeg ærer ham hos Dionysios.”<sup>52</sup> For så vel Ficino som for Pico della Mirandola var det et anliggende å undersøke likhetene mellom Dionysios’ hierarkilære og den hermetiske litteratur.<sup>53</sup> Pico utvidet dette ved å sette Dionysios i forbindelse med den jødiske kabbala. Picos *Heptaplus* som er en kommentar i kabbalistisk stil til 1. Mosebok inneholder en rekke referanser til Dionysios. Dionysios’ engleverden identifiseres med den høyeste av det som i kabbalistisk tankegang kalles ”de tre verdener.”<sup>54</sup> De tre verdener relateres til hierarkienes triadegrupper. Rene Roques som er blitt omtalt som en nestor innen dionysiosforskningen,<sup>55</sup> har også pekt på parallellene mellom Dionysios’ mystikk og hermetismen, og dessuten at mye av terminologien og språket hos Dionysios er hentet fra mysterietradisjonene.<sup>56</sup> Også nyere forskning ser ut til å bevege seg mot en slik syntesetenkning i studiet av de dionysiske skrifter.<sup>57</sup> Jeg mener at vi på denne måte, ved å lese *CA* fra en større helhet, kan få et bredere forståelse av konteksten tekstene oppstår i og bedre forstå bakgrunnen for sentrale begreper og tanker hos Dionysios.

Det er også denne mellomposisjonen som gjør Dionysios så interessant som tenker – han representerer på mange måter et genuint bindeledd mellom både antikken og middelalderen, øst og vest, filosofi og teologi, ratio og mystikk, nyplatonisme og kristendom. Det er blitt hevdet at nettopp fordi Dionysios tar opp ulike impulser og forener ulike tradisjoner i sitt verk, har han stor relevans i

---

<sup>49</sup> Rorem 1993: 5

<sup>50</sup> Jf. Wyller 1996: 50. Wyller anser Dionysios’ tenkning for å være det klareste uttrykk for kristendommens erobring av den greske filosofi, eller Jerusalems møte med Athen,

<sup>51</sup> Se Klibansky 1939: 42ff.

<sup>52</sup> Hos Ritter 1994: 44.

<sup>53</sup> Jf. Yates 2001: 114ff.

<sup>54</sup> Picos *Heptaplus* beskriver ”de tre verdener” som en inndeling av universet i 1) elementenes eller den jordiske verden, 2) stjernenes eller den himmelske verden og 3) den overhimmelske verden. Pico viser til at Moses presenterte disse verdener symbolsk ved å dele tabernakelet i tre deler. Yates 2001:187.

<sup>55</sup> Rorems benevnelse i innledningen til sin engelske oversettelse.

<sup>56</sup> Roques 1954: 240ff.

<sup>57</sup> Se for eksempel Arthur 2008; Perl 2007; Dillon og Wear 2007.

---

dag i forhold til interreligiøs dialog, spesielt med tanke på å belyse likheter i Østens tenkning og den kristne tradisjonen.<sup>58</sup>

#### 1.4 Det areopagitiske problem

I det følgende skal jeg gi en kort oversikt over CA's historikk, samt presentere noen forsøk på identifisering av Dionysios Areopagiten.<sup>59</sup> Siden det antageligvis finnes like mange oppfatninger om dette som det finnes forskere, skal jeg her konsentrere meg om noen av de mest kjente identifikasjonene. For å hjelpe leseren skal jeg først skissere en liste over et lite utvalg av teorier om hvem den hemmelighetsfulle forfatter av CA kan ha vært.<sup>60</sup>

- 1) Dionysios Areopagiten omtalt i Apg. 17,34. (ca. 1.-2. århundre) = Athens første biskop: Allmen oppfatning frem til det 15. århundre.
- 2) St. Denis av Paris (3. århundre): Abbed Hilduins teori (ca. 832).
- 3) Pseudo-Dionysios = influert av Proklos (5. århundre): Hugo Kochs filologiske undersøkelse (1895).
- 4) Sergius av Reshaina (5.-6. århundre): Hausherr (1936), Von Balthasar (1940), Arthur (2008).
- 5) Severus av Antiokia (6. århundre): Stiglmayr (1928).
- 6) Stefanus Bar Sudhaili (6. århundre): Frothingham (1886).

En av de tidligste referansene vi har til Dionysios er hos kirkehistorikeren Eusebius av Caesarea (ca 260-340) som riktignok regnet Dionysios Areopagiten for å være den første biskop av Athen. Han viser til et brev av en Dionysios av Korint,<sup>61</sup> som er adressert til kirken i Athen rundt år 180, hvor denne omtaler Areopagiten som Athens første biskop:

”[...] Dionysius, one of the ancients, the pastor of the diocese of the Corinthians, relates that the first bishop of the Church at Athens was that member of the Areopagus, the other Dionysius, whose original conversion after Paul's speech to the Athenians in the Areopagus Luke described in the Acts.”<sup>62</sup>

---

<sup>58</sup> Mer om den relevans Dionysios hevdes å ha i dag skal jeg gjøre oppmerksom på i avslutningen.

<sup>59</sup> Jeg har for en stor del tatt utgangspunkt i Jaroslav Pelikans utførlige introduksjon av CAs historie i ”The Odyssey of Dionysian Spirituality,” i *Luibheid* 1987: 11-24.

<sup>60</sup> Jeg har her tatt utgangspunkt i Mother Caroline Canfield Putnams oversikt. Se Putnam 1960: 102.

<sup>61</sup> Dionysios av Korint var kirkeleder og biskop av Korint ved enden av det andre århundre og skrev en rekke brev til andre kirker, hvorav flere er bevart. Han æres for øvrig som martyr i østkirken.

<sup>62</sup> Eusebius *Historia Ecclesiastica* (1965: 197).

---

Om forfatteren av dette brevet bare støtter seg til Apg.17,34 eller om han også går ut fra en annen tradisjon når han kommenterer Areopagiten er ikke klart, men han referer i alle fall ikke til de Areopagitiske skrifter. Oppfatningen om at Dionysios Areopagiten skal ha vært Athens første biskop har antageligvis lenge vært gjeldende i og med at Corpus i flere senere utgivelser har fått tilføringen ”biskop av Athen”. Andre tidlige skribenter forteller at Dionysios Areopagiten døde som martyr rundt år 95. Basilios' *Menologium* (kalender med helgenbiografier) legger til at han ble brent levende i Aten rundt år 95 under keiser Domitians (81-96) forfølgelse.<sup>63</sup> Lenge var det allment akseptert at de dionysiske skrifter var skrevet av den bibelske Areopagiten, de ble tidlig mottatt som apostoliske og autorative og det hersket liten tvil om at de virkelig var av den de ga seg ut for å være.<sup>64</sup> Ingen andre skrifter hadde heller tidligere blitt assosiert med dette navnet.

Den første dokumenterte referansen til Dionysios' verk er hos Severus av Antiokia som siterer Dionysios i sine skrifter, hvorav de tidligste er datert til 518.<sup>65</sup> Den første offentlige bekjentgjørelse av Dionysios' skrifter skjer først i 532 e.kr., på den andre dagen på konsilet i Konstantinopel hvor monofysitter og ortodokse (henholdsvis motstandere og tilhengere av Kalkedon)<sup>66</sup> var tilstedet for å diskutere med keiser Justinian.<sup>67</sup> Monofysittene, som antageligvis trengte en autorativ kilde de kunne støtte seg til, argumenterte for skriftenes apostoliske autoritet og tok dem til inntekt for sin egen monofysittiske lære.<sup>68</sup> De ortodokse på sin side, med biskop Hypatios av Ephesus i spissen, argumenterte mot skriftenes autensitet og argumenterte med at ingen av kirkens menn (verken Cyril av Jerusalem eller Athanasius) tidligere hadde nevnt dem.

Ikke lenger etterpå ble imidlertid CA også tatt til inntekt for den ortodokse lære. I det syvende århundre ble skriftene omhyggelig kommentert av Maximus bekjenneren, noe som åpnet opp for at de ble viden kjent i østkirken.<sup>69</sup> Såvel Kalkedoniere<sup>70</sup> som ikke-Kalkedoniere støttet snart

---

<sup>63</sup> Se Basilios' *Menologium* II fra etter 979 e.Kr..

<sup>64</sup> Både det opprinnelige Martyrologium Romanum og det romerske breviaret aksepterte denne sammenblandingen.

<sup>65</sup> De skriftene det er snakk om er *Adversus Apologiam Iuliani* og *Contra additiones* som ble utgitt mellom 518 og 528, og i et brev til Johannes Hegoumenos som er datert til år 532. Se Roques, *DSp.*: 3, 28f.

<sup>66</sup> Konsilet i kalkedon (8.oktober-1.november, 451) var et økumenisk konsil som fant sted i Kalkedon (en by i provinsen Bithynia, nordvest i Lilleasia), i dag en del av byen Istanbul. Dette var det fjerde av de syv første konsiler i kristendommens historie, og er anerkjent som ufeilbarlig i sine dogmatiske definisjoner både av den romersk-katolske kirke, østkirken og de fleste protestantiske kirker. Konsilet tilbakeviste den monofysittiske lære, og la fram den Kalkedonske trosbekjennelse som beskriver Jesus som fullt Gud og fullt menneske, og som andre person i den hellige treenighet.

<sup>67</sup> Se Luibheid 1987: 13

<sup>68</sup> Den monofysittiske lære (av gresk *μόνος*, ”en, alene” og *φύσις*, ”natur”) går kort fortalt ut på at Kristus bare har én guddommelig natur. Apollinarius, som er den opprinnelige eksponenten for denne lære, og arvtager etter Arius, lærte at Kristus hadde et menneskelig legeme, men at det guddommelige Logos hadde gjennomtrengt det og erstattet hans menneskelige sjel. Se Meyendorff 1987: 4f.

<sup>69</sup> Hans Urs von Balthasar argumenterer for at størstparten av kommentarsamlingen som tradisjonelt er blitt tilskrevet Maximus Bekjenneren, egentlig ble utført av Johannes Scythopolis før den så ble bearbeidet av Maximus. Se von Balthasar 1940: 16-38.

<sup>70</sup> Kalkedonierne er kristne som følger den kristologiske lære fra konsilet i Kalkedon der forståelsen av Jesus som fullt menneske og fullt Gud er sentral.

---

opp om deres posisjon og anså dem for å være genuine. Sheldon-Williams kommenterer den raske populariteten *CA* fikk:

No sooner had the Corpus Dionysianum been made public than commentators leapt to the task of defending not only its genuineness but also its orthodoxy. In the first half of the sixth century commentaries were written by John and George Scythopolis, by St. Maximus in the seventh, by Germanus I, Patriarch of Constantinople in the eighth, and by others anonymous commentators who belong to these three centuries.<sup>71</sup>

Skriftene fikk altså tidlig stor autoritet. Til tross for en del uortodokse idéer, unngikk de kjetterstempelen, noe som kan skyldes at læren om et gudsinnstiftet og guddommelig legitimert hierarki hadde en viss ”appeal” på pavestolen i Rom og verdslige ledere. Så tidlig som i 649 ble *CA* brakt fram i det lateranske konsil av paven i forbindelse med spørsmål og disputer ved lesningen av dem. Hele 137 manuskripter er bevart på gresk og disse ble kopiert og spredt videre. I Østkirken regnes Dionysios den dag i dag som en av kirkens fedre, og behandles med den største respekt i liturgien.

I det niende århundre ble skriftene igjen kritisert, riktignok uten at det heller da fikk særlig nevneverdig betydning i samtiden. Photius (ca.810-895), patriark av Konstantinopel, fremmer fire argumenter mot Corpus’ autoritet:<sup>72</sup> 1) Ingen av de greske eller latinske fedre siterer fra skriftene, 2) Eusebius nevner dem ikke, 3) De liturgiske ritene som Dionysios beskriver<sup>73</sup> stammer fra en senere tid, 3) Ignatius siteres. Et annet argument som ble brukt mot skriftenes apostoliske autoritet er at *EH*<sup>74</sup> henviser til den Nicenske trosbekjennelse som først i 476 ble innført i den syrisk-antiokiske messeliturgi av Peter Toveren,<sup>75</sup> patriark av Antiokia (475-477 e.kr.).<sup>76</sup> Selv om denne kritikken stort sett ble ignorert i samtiden, skal vi se at nettopp disse argumentene skulle gi grobunn for kritikken som for alvor satte inn i renessansen.

I vest ble de dionysiske skrifter først gjort kjent da den bysantinske keiser Michael II. i september 827 sendte et håndskrevet eksemplar av *CA*<sup>77</sup> til Ludvig den fromme, konge av Frankrike.<sup>78</sup> Manuskriptet ble oppbevart i St. Denis’ abbedi og fikk der snart status som klenodium med undergjørende kraft,<sup>79</sup> og Dionysios Areopagiten ble fra nå av æret som Frankrikes

---

<sup>71</sup> Sheldon- Williams 1970: 473f.

<sup>72</sup> I dette støtter han seg til en ukjent Theodor Presbyteren. Se Rorem 1993: 15.

<sup>73</sup> *CH* XV,16; *EH* II, 7, 72, 14f.

<sup>74</sup> *EH* III C 7, 87, 24-26.

<sup>75</sup> Suchla 2002: 204. Peter Toveren kalles Peter the fuller på engelsk og Peter der Walker på tysk. Opprinnelig ble han kalt Κναφεύς som er gresk for å tove, det vil si å behandle ull med varmt vann i såpe for å få det til å ”tove seg” – bli tett – til klær. Navnet skriver seg fra hans tidligere virksomhet som klærtover.

<sup>76</sup> Se Louth 1989: 9, 14; Rorem 1993: 102

<sup>77</sup> Denne utgaven av *CA* er nå oppbevart i *Codex graecus 437* i nasjonalbiblioteket i Paris.

<sup>78</sup> Ruh 1987: 53

<sup>79</sup> Det greske corpus skal etter sigende ha bevirket 19 helbredelser i abbedikirken, og det skal så å si ha skjedd som en del av programmet på festdagen for den hellige St. Denis, den 8.oktober. Ibid.

---

skytshelgen.<sup>80</sup> Dette skyldes hovedsakelig at Abbed Hilduin i sitt verk *Passio Sanctissimi Dionysii* (år 850 e.kr) identifiserer forfatter av CA (som man fortsatt regnet med var skrevet av Paulus' elev på Areopagos, og Athens første biskop) med den parisiske martyrbiskop St. Denis fra det 3. århundre. Dette skulle få sine kirkehistoriske og fromhetshistoriske virkninger – motivert av denne legenden var det flere i Frankrike som helt til slutten av det nittende århundre forsvarte skriftenes apostoliske autoritet. Etter hvert gikk man gradvis bort fra denne tradisjonen, og man så bort fra at forfatteren av de Areopagitiske skrifter skulle ha noe med Paulus elev eller grunnleggeren av kristendommen i Paris å gjøre.<sup>81</sup>

Mellom 832 og 835 gav Abbed Hilduin, på oppfordring av Ludvig den fromme, ut den første latinske utgaven av CA. Oversettelsen ble utført med god hjelp av greske emigranter, en foreleser, en oversetter og en skriver, men ble beskyldt for å være ufullstendig.<sup>82</sup> I 858 fikk Johannes Scotus Eriugena, den store irske lærde det oppdrag å utarbeide en forbedret versjon. Eriugena er siden blitt stående som den som herigjennom, men også gjennom sine egne skrifter<sup>83</sup> bidro til å overbringe Dionysios' teologi til den vestlige middelalder. En rekke andre kommentarer til skriftene ble etter hvert også lagt for dagen av Hugo av St. Victor, Robert Grosseteste, Albert Magnus, Thomas Aquinas med flere. Dionysios fikk snart autoritet nesten på lik linje med Augustin og skriftene hans kom til å virke avgjørende inn på utformningen av den vestlige middelalders filosofi og teologi.

Først i renessansen, med dens interesse for historisk kritikk fikk tvilen om skriftenes apostoliske autoritet ordentlig fotfeste. Renaissancehumanistenes tekstkritiske studier gjorde slutt på legenden og man gikk bort fra tanken om at skriftene var et verk fra det første århundre som stammet fra Paulus' elev på Areopagos. Det er med Lorenzo Valla (ca.1406-57) og Desiderius Erasmus (ca. 1466-1536) at kritikken for alvor setter inn. Valla innleder med, på samme vis som Photius hadde gjort tidligere, å bemerke at ingen av fedrene før Gregor den store (pave fra 590-604) siterer fra skriftene.<sup>84</sup> Dessuten fokuserer han på de store kontraster han mente å finne mellom Dionysios' og de apostoliske fedres vokabular og syntaks.<sup>85</sup> I sitt hovedverk *In Novum Testamentum ex diversorum utriusque linguae codicum collatione adnotationes* (kommentarer til Det Nye Testamentet) fra 1505, tilbakeviser han helt og holdent skriftenes autensitet. Dette verket ble først

---

<sup>80</sup> Ibid.

<sup>81</sup> Peter Abelard var en av dem som gikk sterkest inn for denne kritikken. Se Louth 1989: 1

<sup>82</sup> Théry 1937: 123-142; Ruh 1987: 54

<sup>83</sup> Johannes Scotus Eriugenas tar opp Dionysios' tenkning i sitt eget filosofiske hovedverk, *Om naturens inndeling* (*De divisione naturae*), også kalt *Περὶ φύσεως*, som ble utgitt rundt 867 e.kr. (Johannes Scotus Eriugena 1976).

<sup>84</sup> Pave Gregor den store (d. 604) presenterer de ni engleordenene i sin *Moralia* om Job, og i hans andre bok av hans 34. *Homilie av evangeliene* referer han til Dionysios Areopagiten.

<sup>85</sup> I tillegg hadde han en teori om at forfatteren kunne være Apolinaris av Laodicea.

---

gitt ut lenge etter Vallas død (1457) av Erasmus av Rotterdam som viderefører hans kritikk. Erasmus bygger videre på Vallas kommentarer og legger til at de liturgiske ritene som Dionysios beskriver neppe kunne være fra det første århundre.<sup>86</sup> Erasmus' og Vallas' kritikk kom spesielt til å influere reformatorene – også Martin Luther, som betvilte skriftenes apostoliske autoritet, men ingen hadde noen alternativ identifisering eller datering å komme med.<sup>87</sup>

Etter at Dionysiosforskningen virkelig tok til å akselerere ved slutten av det nittende århundre har det kommet flere hypoteser om hvem som skjuler seg bak pseudonymet.<sup>88</sup> Men det er først med de filologiske ”avsløringene” til Hugo Koch og Josef Stiglmayr (publisert i 1895) at skriftenes status som apostoliske avtok betydelig. Det ble nå påvist at skriftene forutsetter kjennskap til Proklos (d.485),<sup>89</sup> og dermed ikke kunne stamme fra tidligere enn midten av det 5. århundre. Fra nå av ble det vanlig å omtale skriftene som ”pseudo-dionysiske.” Det at skriftene første gang sistes av Severus av Antiokia i 518, gjør at Dionysios' forfatterskap er blitt datert til en gang mellom 485 (Proklos' død) og 518. At Dionysios dessuten henviser til en syrisk-antiokisk messeliturgi som først ble innført i 476<sup>90</sup>, er også med på å plassere CA i tid. Liturgiargumentet har veid tungt for forskere som tolker Dionysios inn i en syrisk kontekst. Blant disse er Stiglmayr som identifiserte Dionysios med Severus av Antiokia<sup>91</sup> og Frothingham som identifiserte ham med Stefanus Bar Sudaili.<sup>92</sup> I nyeste tid har Rosemary Arthur identifisert ham med Sergius av Reshaina.<sup>93</sup> Til tross for mange ulike identifiseringer er det i dag generell enighet om at forfatteren av CA må være fra det 5. århundres Syria og at han tilskrev skriftene Areopagiten for å sikre dem apostolisk autoritet.

## 1.5 Pseudonymspørsmålet

Til tross for avgrensninger i tid og rom, forblir spørsmålet rundt forfatterens identitet ubesvart. I søken etter personen som skjuler seg bak pseudonymet blir vi henvist til Dionysios' egen metode – den apofatiske – der vi bare kan uttale oss om hvem han ikke kan ha vært: Han var ikke Paulus' elev

---

<sup>86</sup> Rorem 1993: 17

<sup>87</sup> For mer informasjon om dem som kritiserte skriftenes autensitet, se Karlfried Froelich hos Luibheid 1987: 33-46.

<sup>88</sup> Se Lossky 1991: 24

<sup>89</sup> Spesielt gjelder dette diskusjonen om det onde i DN IV som Koch og Stiglmayr hevder må være inspirert av Proklos' skrift *De malorum subsistentia*, ellers gjelder det generell terminologi og konsepter hos Dionysios som avhenger av den proklinske nyplatonisme. Det er imidlertid også blitt foreslått at det forholdt seg omvendt, nemlig at Proklos skal ha vært innfluert av Dionysios, men da en Dionysios som levde rundt midten av det fjerde århundre. Ganske få lærde støttet seg til denne teorien. Dette går fram bl.a. av Hiplers tese om skriftenes pseudoepigrafiske karakter i hans *Dionysios der Areopagite. Untersuchungen über Echtheit und Glaubwürdigkeit der unter diesem Namen vorhandenen Schriften*, 1861. Se Koch 1900: 1ff.

<sup>90</sup> Jf. Kapittel 1.4

<sup>91</sup> Stiglmayr 1928: 1-27; 169-89

<sup>92</sup> Frothingham 1886: 74

<sup>93</sup> Arthur 2008:184

---

på Areopagaos, han var ikke den franske skytshelgen St. Denis, heller ikke Plotins og Origenes' læremester Ammonius Saccas og så videre. Et spørsmål som fort melder seg er: Hvorfor valgte forfatteren av de dionysiske skrifter å skrive under pseudonym? Et svar på dette kan være at å skrive under et pseudonym fra det første århundre høyt sannsynlig var et retorisk grep for å gi skriftene apostolisk autoritet. Pseudoepigrafi var en utbredt praksis helt fra antikken.<sup>94</sup> Som vi vet var det femte århundre en tid preget av sterke stridigheter rundt teologiske spørsmål og vi kan tenke oss at Dionysios ved å gi seg ut for å være en av apostlenes samtidige hadde større sjanse for å sikre skriftene gyldig autoritet. Her er det verdt å merke seg at han også kunne valgt et apostelnavn som pseudonym, noe som ville gitt ham ytterligere autoritet,<sup>95</sup> i stedet velger han en forholdsvis anonym kristen fra den tidlige kirke, noe som kanskje vitner om ærbødighet overfor de store lærde. På samme måte som kappadokierne gir heller ikke Dionysios seg ut for å være genuin, men snarere for å kommunisere en tradisjon.<sup>96</sup> Hugo Koch skriver: "Er weiss selber, dass er etwas noch nicht Dagewesenes der Christlichen Welt bietet, darum verbirgt er seine Zeit und seine Persönlichkeit."<sup>97</sup> Hans verk er altså ikke nødvendigvis så mye forfalskning som anerkjennelse og videreformidling av resepsjonen.<sup>98</sup>

Det kan dessuten virke som om valg av navnet Dionysios Areopagiten kan ha hatt en opplagt hensikt. Hvis vi tenker oss en slags "indre sammenheng" mellom Dionysios' skrifter og Paulus' tale på Areopagos, kan en mulig hypotese være at forfatteren betraktet Paulus som sin åndelige far og sitt hjem et sted mellom troens Jerusalem og tankens Athen.<sup>99</sup> Både Paulus og Dionysios fremmer en idé om *Gud som ukjent*. Foranledningen til navnevalget kan ha vært et ønske om å sette skriftene inn i en tradisjon som befinner seg i dette området. Tertullian hadde som kjent allerede ekskludert tanken: Hva har Athen å gjøre med Jerusalem? Hva har Platons akademi å gjøre med Kirken?<sup>100</sup> På den annen side forkynte Plotin tankens rene Athen hvor troen ikke hadde noen plass. Athen var ensbetydende med filosofi, og tidens klassiske dannelselse var først og fremst den platonske filosofi. Platon blir for eksempel kalt "den største blant grekere" av Athanasius<sup>101</sup> og mange av kirkens teologer hadde stor respekt for denne filosofiens mester. Det har vært hevdet at

---

<sup>94</sup> For mer informasjon om pseudonymtradisjonen, se Beskow 1979; Speyer 1971.

<sup>95</sup> Kurt Ruh foreslår at forfatterens navn kan ha vært Dionysios, og at han til å begynne med leker seg med navnelikheten til den bibelske Areopagiten, men at han etter hvert gir det opp. Ruh 1987: 36-39.

<sup>96</sup> Han presenterer sin lære for å ha kommet fra en Hierotheos og adresserer den videre til en Timotheos.

<sup>97</sup> Koch 1900: 255

<sup>98</sup> Dette har flere forskere påpekt. Se Sheldon-Williams 1966: 108-17; Müller 1926: 37-8; Vanneste 1959: 14, 41-2.

<sup>99</sup> Wyller 1996: 50

<sup>100</sup> Se *De praescriptione* kap. 7 i Schleyer 2002. Nyere Tertullianforskere mener imidlertid at dette sitatet ikke er representativt for Tertullians tenkning i sin helhet. Se Hallonsten 2003: 113-127.

<sup>101</sup> Se Athanasius *De incarnatione* § 2: ὁ μέγας παρ' Ἑλλεσι Πλάτων. (Athanasius 1971).

---

både Clemens og Origenes forsøker å bygge bro mellom platonsk filosofi og kristendom.<sup>102</sup> Det er opplagt at Dionysios går inn for det samme og at han har stor respekt for den platonske arv idet han bruker språk og konsepter herfra. Dionysios' tenkning er blitt ansett for å være det klareste uttrykk for kristendommens erobring av den greske filosofi, eller Jerusalems møte med Athen.<sup>103</sup> Ved å velge seg et pseudonym fra dette spenningsfeltet kan forfatteren av de dionysiske skrifter ha ment å utvikle en teologi i den dialektiske spenningen mellom nyplatonisme og bibelsk åpenbaringsstoff.

Hugo Koch argumenterer for at den stilling og funksjon Dionysios tilskriver det kirkelige hierarki i sitt system sannsynliggjør muligheten for at han selv har vært en biskop med høy stilling og anseelse.<sup>104</sup> Koch er imidlertid forsiktig med å fastslå noe og holder spørsmålet om forfatterens identitet åpent: "Wer dieser geheimnisvolle Mann und was er gewesen, ob Bischof, ob Mönch, ob beides zugleich – auf diese Fragen scheint die Sphinx die Antwort für immer verweigern zu wollen".<sup>105</sup> Vi kan altså ikke si noe sikkert om forfatterens identitet, men det er blitt holdt for sannsynlig at han kan ha vært en syrer som levde sent i det femte eller tidlig i det sjette århundre og som under sterk nyplatonsk innflytelse skrev sitt verk.

Det finnes utallige teorier om identiteten til den mystiske forfatter som skjuler seg bak de pseudo-dionysiske skrifter – forklaringer som av mange ansees for å være mer eller mindre "Obscurum per Obscurius."<sup>106</sup> Alle disse spekulasjoner har, som Edith Stein poengterer, visse likheter med striden om Shakespeare, og kan beskrives som ulike forsøk på å bygge et falleferdig korthus:

Das Geheimnis dieses Unbekannten und die abenteuerlichen Versuche, dahinter zu kommen, gehören zu den erstaunlichsten Phänomenen der Geistesgeschichte. Sie erinnern in etwa an den Streit um Shakespeare. Verdiente Forscher tragen mit Ameisenfleiß einen Berg von gelehrtem Material zusammen; und dann bauen sie darauf ein Kartenhaus, das bei einem leisen Fingerdruck einstürzt.<sup>107</sup>

Formålet skal heller ikke her være å bibringe den utstrakte *Quellenforschung* med nok et spekulativt forsøk på å "løse" forfattergåten. Siden denne oppgaven ikke har til hensikt rettferdiggjøre noen spesielle forsøk på identifikasjon, skal vi la motivet bak forfatterens valg av navn forbli et åpent

---

<sup>102</sup> Det er imidlertid blitt rettet kritikk mot denne tesen. Mark Julian Edwards argumenterer mot den tradisjonelle oppfatningen om at Origenes er en "kristen platonist." Han plasserer Origenes i det religiøse og filosofiske miljøet i Alexandria og konkluderer med at verken hans doktrine om Gud eller sjelen er platonsk, og at heller ikke hans skrifttolkning bærer preg av en allegorisk metodisk lesning. Ifølge Edwards er Origenes kritisk til pagan filosofi, *in casu* platonisme. I konklusjonen oppsummerer han hva han regner som platonske trekk i tenkningen på Origens' tid, og oppjonerer så mot hvert punkt med det han regner med ville vært Origenes' kristne respons. Se Edwards 2002.

<sup>103</sup> Wyller 1996: 50

<sup>104</sup> Koch 1900: 259

<sup>105</sup> Ibid.

<sup>106</sup> Ronald Hathaway påpeker at det har blitt vist til 22 ulike identifikasjoner av Dionysios Areopagiten. Blant disse er Ammonius Saccas; Dionysios den store; Peter Toveren; Dionysios Skolastikeren; Severus av Antiokia; Sergius av Reshaina, samt flere andre kristne etterfølgere av læremestere som spenner fra Origenes og kappadokiene, til Eutyches og Proklos. Se Hathaway 1969: 13.

<sup>107</sup> Stein 2003: 23f.



---

spørsmål. Pseudonymet har nok vært med på å bidra til skriftenes virkningshistorie, men det enorme omfanget denne skulle få lar seg neppe tilbakevise til navnet alene. Det er lite sannsynlig at et pseudonym kan gi garanti for en slik utbredelse og innflytelse som *CA* har hatt gjennom århundrene. Derfor må det være verket selv i seg selv og dets innholdsmessige overbevisningskraft som har vært det utslagsgivende. Jeg skal nå gi en kort presentasjon av *CA* for å gi leseren et inntrykk av hvilken sammenheng vår tekst *CH* står i.

## 1.6 Corpus Areopagiticum

Til tross for at det har versert mange teorier rundt Dionysios' identitet, er det generell enighet om at *CA* har én og samme forfatter. De fire hovedverker samt ti brev som utgjør *CA*, har slike karakteristiske særtrekk og enhetlige stil at det ikke hersker tvil om noe annet. Det dreier seg om følgende verker: 1) *De himmelske hierarkier* (*De coelesti hierarchia*), 2) *De kirkelige hierarkier* (*De ecclesiastica hierarchia*), 3) *De guddommelige navn* (*De divinis nominibus*) og 4) *Den mystiske teologi* (*De mystica theologia*).<sup>108</sup> Selv om de opprinnelige utgavene av disse manuskriptene er skrevet på gresk, er det vanlig innen patristisk forskning å omtale disse og andre østkirkelige tekster med latinske titler, gjerne med en teknisk forkortelse etter den latinske tittelen. De ulike delene av *CA* forkortes med følgende betegnelser: *CH*, *EH*, *DN* og *MT*. I tillegg finnes ti brev av Dionysios som også legger ut om hans lære. Brevene (*Epistula*) har den tekniske forkortelsen *Ep.* og omtales gjerne som én bok, slik at vi kan snakke om totalt fem bøker. De ulike bøkene skaper til sammen et hele og bør leses i sammenheng med hverandre. Det er forskjellig hvilken rekkefølge forskere velger å lese bøkene i. Andrew Louth og Paul Rorem drøfter dette problemet innledningsvis i sine bøker om Dionysios og legger for dagen to anerkjente rekkefølger å lese Dionysios tematisk på: *CH*, *EH*, *DN*, *MT*, *Ep.* (Louths og Rorems kommentarverker) og *DN*, *MT*, *CH*, *EH*, *Epp.* (Luibheids og Rorems oversettelse). Rorem argumenterer for at de to bøkene om hierarkiene henger tematisk sammen i rekkefølgen *CH-EH* og at de to andre bøkene har rekkefølgen *DN-MT*.<sup>109</sup> Videre finner Rorem at *MT* bare kan forstås etter å ha lest de andre tre. Brevene, mener han, gir en god introduksjon til resten av verket siden de foregriper de kommende tema. Rekkefølgen som Rorem foreslår gir seg altså selv: *Ep.-CH-EH-DN-MT*.

---

<sup>108</sup> De manuskriptene som er bevart er dokumentert i introduksjonen til Beate Regine Suchlas greske tekstutgave (bind 1). Hun skiller mellom 4 typer håndmanuskripter: 1) Manuskripter med hele Corpus (Corpus-Handschriften), 2) Delvis ødelagte manuskripter (Mutiterte Corpus-Handschriften), 3) Tapte manuskripter (Verlorene Corpus-Handschriften) og 4) Håndskrifter som består av enkeltverker (Handschriften mit einzelnen Werken). Den første gruppen Corpusmanuskripter består av 120 ulike manuskripter (Suchla 1990: 1-120, 14-30). Den andre gruppen av 17 manuskripter (Suchla 1990: 30-32). Den tredje gruppen av 4 manuskripter (Suchla 1990: 32-33). Den fjerde gruppen av 16 manuskripter (Suchla 1990: 33-35). Samme sted har Suchla skrevet om overleveringshistorien for manuskriptene (Suchla 1990: 36ff.).

<sup>109</sup> Rorem 1989: 23

---

1) *CH* beskriver ni ordener av engler innordnet i et hierarkisk, triadisk system mellom Gud og menneske. Øverst kommer Serafer og Kjeruber, nederst og nærmest mennesket er erkeengler og engler. 2) *EH* beskriver hvordan hierarkiet fortsetter i det jordiske med tre presteordener: biskop, prest og diakon, og om formidlingen av Guds virke. 3) *DN* beskriver Gud som det første prinsipp som ikke kan erfares direkte, men som er transcendent og relaterer seg til mennesket via ulike nivåer. 4) *MT* beskriver sjelens oppstigning og forening med guddommen. 5) *Ep.* viderefører enkelte temaer fra resten av verket.

I tillegg til disse skriftene refererer dessuten Dionysios til syv andre verk som er gått tapt. Blant annet omfatter dette den *Symbolske teologi* og *Teologisk Skisser*, to verk som han på flere steder angir innholdet og betydningen av,<sup>110</sup> og som han dels referer til som allerede skrevet og dels som noe som skal skrives. I tillegg referer han til ”hellige hymner” som heller ikke finnes.<sup>111</sup> Innen Dionysiosforskningen er det imidlertid ulike oppfatninger om hvorvidt disse syv tekstene overhode har eksistert. På bakgrunn av det faktum at det verken finnes henvisninger eller sitater fra andre forfattere enn Dionysios selv til disse verkene, og da det er vanskelig å forestille seg at en så stor del av det areopagitiske corpus skal ha forsvunnet så fort ut av historien, går en rekke forskere ut fra at det er snakk om fiktive skrifter.<sup>112</sup> Hans Urs von Balthasar, derimot, som har kommet med grundige refleksjoner rundt disse skrifteres innhold og plass i forhold til hverandre, mener at det er ”i overensstemmelse med forfatterens ånd og hans skrifter at disse verkene har eksistert.”<sup>113</sup> Endre von Ivánka holder på samme måte som enkelte andre<sup>114</sup> spørsmålet bevisst åpent: ”ob er [Dionysios] sie nun verfasst hat oder ob die Hinweise nur literarische Fiktion sind, die letzern zeugen jedenfalls von einem Willen zur Abrundung einer enzyklopädischen Theologie, einer Gesamtwissenschaft der christlichen Offenbarung, die bei einer Beurteilung dauernd im Blick bleiben muss.”<sup>115</sup>

Hele *CA* inngår i en sammenhengende helhet og kan klassifiseres inn under tre teologier – den katafatiske, symbolske og apofatiske. I den katafatiske teologi tillegges Gud visse egenskaper, i den apofatiske teologi benektes visse ting om Gud. Dette kan fortone seg som paradokser, men begge to teologiers referanser er den ene Gud. De representerer en bevegelse som på den ene side bekrefter Guds åpenbaring av seg selv og på den andre side søker å nå tilbake til Gud ved å negere og transcendere hva han har åpenbaret av seg selv. Den katafatiske eller bekreftende teologi kommer spesielt til uttrykk i *DN* hvor Dionysios søker å finne fram til navn som han kan prise den

---

<sup>110</sup> Jf. *MT* III.

<sup>111</sup> Se *CH* VII.4, 212B; i *EH* I, 2 er det dessuten referanser til et verk *Om det intelligible og det sensible*.

<sup>112</sup> Ritter 1994: 87.

<sup>113</sup> Balthasar 1962: 159. Til hans rekonstruksjonsforsøk, se *ibid.*: 157-167.

<sup>114</sup> For eksempel Rorem 1993: 196; Ruh 1990: 40; McGinn 1994: 236.

<sup>115</sup> Ivánka 1964: 16

---

virksomme skaperguden med. Siden Gud ikke lar seg sammenfattes i et begrep viser han til nødvendigheten av å navngi Gud på mange forskjellige måter – i det andre kapitlet ramser han opp ikke mindre enn 40 navn som han mener er passende til Gud. Som han selv forklarer handler *DN* om ”hvordan man setter navn på det gode, og hvordan det er, hvordan livet, visdommen og makten er, og hvilke andre fattbare navn som hører til det guddommelige.”<sup>116</sup> Disse navnene er intelligible, ikke sensible, det vil si at de ikke betegner noe med fysisk substans. Denne metoden ”via positiva” beskrives som den katafatiske teologi. Katafatisk kommer fra det greske κατὰ φημι, å si etter, altså å bekrefte. Det er snakk om en bekreftende teologi.

Ofte kommer Dionysios med bekreftende utsagn om Gud, for så å ”negere” dem i samme setning. Dette gjør han fordi han mener det ikke lar seg gjøre å utsi noe reelt om Gud og derfor er det nødvendig å transcendere alle gudsnavn.<sup>117</sup> Denne metoden ”via negativa,” som beskrives som den apofatiske eller negative teologi, tør være den erkjennelsesvei som Dionysios er mest kjent for.<sup>118</sup> Apofatisk kommer av gresk ἀπό φημι, som betyr ”å si bort”, altså å avkrefte. Denne teologien beskriver språkets og intellektets manglende evne til å tale om guddommen som er ὑπερούσιος, det vil si transcendent, ubevegelig, evig og uforanderlig. Guddommen overskrider alle predikasjoner, symboler og benevelser, dens essens er uutsigelig og umulig å nå for erkjennelsen og språket. Dette er en benektende vei, ”via negativa”, som beskriver Gud via negasjoner, altså gjennom det han ikke er. Intet tenkes i relasjon til alt. Samtidig som dette er et uttrykk for en kritisk erkjennelses-teori, et kritisk syn på språkets mulighet til å definere tingenes vesen, er det en tenkning knyttet til menneskets lengsel etter enhet med opphavet. Det er i *MT* at Dionysios’ apofatiske eller negative vei klarest kommer til uttrykk. Her ender Dionysios opp i en bevisst taushet overfor det aller helligste, jf. ”mystikk” av gresk μύειν som betyr å lukke øyne og munn. Selv fremholder Dionysios den apofatiske teologien som mer adekvat enn den katafatiske. Det er bedre å si hva Gud ikke er, enn å si hva han er. Målet er menneskets forening, ἕνωσις, med Gud. Gjennom den negerende vei kan man nå fram til forening med det guddommelige mørket, som er det ultimate stadium i Dionysios’ mystiske teologi, og hans teologi overhodet

---

<sup>116</sup> *MT* III, 146.1-147.3: πῶς ἀγαθὸς ὀνομάζεται, πῶς ὢν, πῶς ζωὴ καὶ σοφία καὶ δύναμις καὶ ὅσα ἄλλα τῆς νοητῆς ἐστὶ θεοῦ φύσις. Til norsk ved Jens Braarvig (Den mystiske teologi 2000: 59).

<sup>117</sup> At Gud forstås som transcendent og beskrives ved det han ikke er, altså ved en apofatisk eller negerende språkbruk er ikke original for Dionysios. De kappadokiske fedre (Basilius av Caesarea, Gregor av Nazians og Gregor av Nyssa) som kan ha vært en inspirasjonskilde for Dionysios omtaler ofte Gud i negasjoner, se Andrew Louth 1983.

<sup>118</sup> I følge John Meyendorff utviklet kappadokierne den negative teologi som et alternativ til Eunomius og ekstreme arianere som hevdet at mennesket kan erverve seg kunnskaper om Gud. Se Meyendorff 1997: 93; Henny Fiskå Hägg hevder at den apofatiske teologi skriver seg enda lengre tilbake – til Clemens av Alexandria. Se Hägg 2006. Andrew Louth viser imidlertid til at en apofatisk språkbruk allerede ble brukt hos Platon og hans etterfølgere og at mellomplatonikeren Filon er den ”negative teologis” far. Se Louth 1983: 19; kapittel 1 og 3.

---

Vår tekst *CH* representerer den symbolske teologi som ifølge Dionysios er ”de navn man overfører på det guddommelige fra den sansbare verden” og ellers ”alle slags religiøse former og figurer som er symbolske fremstillinger av det guddommelige.”<sup>119</sup> I tillegg til å ha en eksegetisk oppgave hvor ulike bibelske navn på guddommen undersøkes,<sup>120</sup> er den symbolske teologis funksjon også å lovprise den synlige verden som et symbol eller som en manifestasjon av guddommen.<sup>121</sup> Fordelen med å anvende sensible symboler på det guddommelige er, ifølge Dionysios, at man ikke blir forledet til å tro at man har en fullstendig beskrivelse av den transcendent guddom.<sup>122</sup> I stedet blir man nødt til å overskride alle symbolske fremstillinger, for på den måte å kunne nå opp til det intelligible. Den symbolske teologi sitt mål kan altså forstås som en oppstigning fra det sensible til det intelligible, eller som ”the science of discarding the materiality and evoking the significance.”<sup>123</sup>

### 1.7 Litteratur og forskningshistorie

Oppgaven min er først og fremst bygget på en lesning *CH* av Dionysios Areopagiten. Jeg støtter meg både til den tyske oversettelsen fra 1986 av Günter Heil og til den seneste engelske oversettelsen fra 1987 av Colm Luibheid. Av disse to finner jeg den tyske best, den er mye mer presis og nærmere den greske utgaven. Jeg tror at Eric Perl kan ha et poeng i det han omtaler Luibheids engelske oversettelse som snarere en parafrase av den greske utgaven enn en oversettelse.<sup>124</sup> Ved siden av oversettelsene leser jeg den greske utgaven, og har tatt utgangspunkt i Günter Heil og Adolf Martin Ritters (bind 2) tekstkritiske utgave.<sup>125</sup> Siden det har vært så lite fokus på *CH* i forskningslitteraturen, er jeg i stor grad henvist til Dionysios’ øvrige forfatterskap i tolkningen av teksten. Det finnes imidlertid tre kommentarverk som jeg støtter meg til: René Roques *La hiérarchie céleste* (1958) som kommenterer *CH* i sin helhet, Günter Heils *Die himmlische Hierarchien* (1986) som er en oversettelse av *CH* med et innledende kapittel som tar opp kilde spørsmålet og Paul Rorems *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an introduction to Their Influence* (1993) som er en kommentar til hele *CA*. I tillegg anvender jeg tidvis Johannes Scotus Eriugenas latinske kommentarutgave til *CH*, *Expositiones in ierarchiam coelestem* [sic!](862), redigert og innledet av J. Barbets (1975). På grunn av språklige begrensninger har jeg imidlertid bare støttet meg til mindre utvalgte deler av sistnevnte verk, enkelte avsnitt som

---

<sup>119</sup> *MT* III, 1033B. Til norsk ved Jens Braarvig i Hanssen (Den mystiske teologi 2000: 59). I Kapittel 3.5 er sitatet nevnt i sin helhet. Dette kapitlet gir for øvrig en innføring i Dionysios’ symbolske teologi.

<sup>120</sup> Jf. *CH* XV

<sup>121</sup> *DN* IV, 5 700C; *Ep.* IX, 2 110B

<sup>122</sup> *CH* II, 3 140C-141C

<sup>123</sup> Sheldon-Williams 1991: 463

<sup>124</sup> Perl 2007: ix. Perl hevder dessuten at Luibheid ikke tar hensyn til Dionysios’ bruk av ordinære filosofiske termer.

<sup>125</sup> *CA*, bind 2 inneholder *CH*, *EH*, *MT* og *Ep.* Se Heil og Ritter 1991.

---

jeg har oversatt til norsk. Hugo av St. Victors (d. 1142) innflytelsesrike kommentar til *CH* har jeg imidlertid ikke hatt tilgang til.

Så vidt meg bekjent har ikke forskningslitteraturen behandlet Dionysios' hierarkilære i særlig grad – det har lyktes meg å finne fire sekundærkilder som behandler dette tema spesielt: René Roques' klassiske verk, *L'Univers Dionysien* (1954); R.F. Hathaway *Hierarchy and the Definitions of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius* (1969); Hermann Goltz' *Hiera Mesiteia. Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus areopagiticum* (1974); og den helt ferske utgivelsen av Rosemary Arthur, *Pseudo-Dionysius as Polemist. The Development and Purpose of the Angelic Hierarchy in Sixth Century Syria* (2008). Av disse er det bare Roques og Arthur som behandler *CH* spesielt. Utover dette ser Dionysios' hierarkitenkning ut til å være presentert kun i artikler eller kapitler og avsnitt i bøker som har andre overordnede temaer.

Når det gjelder de historiske forutsetningene for Dionysios' hierarkibegrep, så gir Günter Heil en opplysende innføring i innledningen til den allerede nevnte tyske oversettelse av *CH* (1986).<sup>126</sup> Han begynner med før-sokratikerne og går videre via Platon og det eldre akademi, til Aristoteles, middelplatonismen og ender opp med nyplatonismen og Proklos som den viktigste inspirasjonskilde for Dionysios hierarkilære: "Als literarische Gattung scheint mir die Hierarchienlehre des Pseudo-Dionysios keinem anderen Werk näher zu stehen als der *Theologie nach Platon* des Proklos," skriver Heil.<sup>127</sup> Hans fokus er imidlertid ensidig på den filosofiske tradisjonen, kristne kilder nevnes ikke. René Roques på sin side gir en mer nyansert fremstilling av kildematerialet i innledningen til sin franske oversettelse av *CH* (1958). Her vektlegger han både "les sources chrétiennes" og "les sources néoplatonicienes."<sup>128</sup> En slik tilnærming anser jeg for å være mer fruktbar, da både tradisjonen etter kirkefedrene og den nyplatonske filosofi har en oppfatning av universet som differensiert og hierarkisk strukturert, og kan regnes som mulige kilder for Dionysios.

Til undersøkelse av forbindelsen mellom nyplatonisme og kristendom hos Dionysios er Hugo Kochs klassiske verk *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen* (1900) sentral. Med sine filologiske undersøkelser konkluderer Hugo Koch med at *CA* må leses på bakgrunn av nyplatonsk filosofi. Det er spesielt Proklos' nyplatonisme Koch fremmer som relevant. Med Kochs konklusjoner fikk dionysiosforskningen en ny vending: Fra å ha hatt fokus på identifisering av forfatter og tidfesting av skriftene, gikk forskningen nå over til å rette fokus mot mulige kilder og forankring. Hans Urs

---

<sup>126</sup> Se Heil 1986: 4-25.

<sup>127</sup> Ibid., s. 25.

<sup>128</sup> Roques 1958: LVII - LXXI. Under de kristne kildene nevner han blant annet Gregor av Nazianz, Cyrill av Jerusalem, Johannes Kryssostomus med flere.

---

von Balthasar beskriver særlig det tidlige tyske forskningsmiljø som ensidig fokusert på pseudonymspørsmålet. I sin *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics* (1984) viser han til hvordan pseudonymiteten ble oppfattet som utilgivelig svindel og bedrag: "all that remains is PSEUDO-, written in bold letters, and underlined with many marks of contempt. Not only is he branded as a forger, but, with reference to his dependence on Plotinus and Proclus, any originality of thought is stripped from him."<sup>129</sup> I dag er imidlertid forskningen snarere fokusert på spørsmålet om den filosofiske og patristiske forankringen enn pseudonymspørsmålet og tidfestingen av CA.

En kort oversikt over forskningslitteraturen de siste tiår viser til svært forskjellige posisjoner og resultater i dionysiosforskningen. Et grunnleggende verk for den nyere forskning er det omtalte *L'Univers Dionysien* fra 1954 av René Roques. Dette verk gir en systematisk fremstilling av Dionysios' hierarkilære, såvel med henblikk på tradisjonen fra kirkefedrene som til ulike varianter av platonsk tenkning, i tillegg til referanser til den hermetiske litteratur og theurgi. Det er spesielt det Roques selv omtaler som den guddommelige "økonomi" som her behandles, det vil si den hierarkiske formidling av erkjennelse og lys – og ikke så mye gudsbegrep, kristologi og erkjennelsesmetafysikk.<sup>130</sup> Roques som også er blitt omtalt som nestor innen Dionysiosforskningen<sup>131</sup> har i følge Bernhard Brons lagt grunnlaget for alt videre arbeid med Areopagitikaen.<sup>132</sup> Fra Roques kan vi følge forskningen videre til et bredt spekter av publikasjoner hvorav et lite, men viktig utvalg følger her:

Fire år etter Roques utgivelse kom Walter Völkers *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita* (1958). Dette verk er blitt sett som en utfordring til Roques og et forsøk på å korrigere det ensidige fokus på CA's noetiske side.<sup>133</sup> Völker setter Dionysios inn i en fromhetstradisjon som går fra Alexandrinerne, via Kapadokierne fram til middelalderens mystikk. Oppbyggingen av Völkers analyse går fra *Ethos*, *Kontemplation* og *Ekstase*. Han betoner den mystiske og fromhetsmessige opplevelseskarakteren av oppstigningen, og kommer med flere paralleller til og sitater fra fedrelitteraturen. Spesiell betydningen tillegger han Gregor av Nyssas "Mose liv."<sup>134</sup> Endre v. Ivanka står på mange måter i samme tradisjon som Völker. I sitt tematisk omfangsrike verk *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter* (1964) går Ivanka inn for å vise det han mener er grunnleggende forskjeller mellom det

---

<sup>129</sup> Balthasar 1984: 144.

<sup>130</sup> Jf. Roques 1954: 29.

<sup>131</sup> Rorems kommentar i innledningen til Luibheid 1987.

<sup>132</sup> Brons 1976: 15

<sup>133</sup> Ritter 1994: 25

<sup>134</sup> Völker 1958: 22

---

areopagitiske system og nyplatonismen.<sup>135</sup> Et av hans hovedpoeng er at Dionysios skiller seg fra nyplatonismen ved at han ikke forfekter en emanasjonslære hvor varen tenkes formidlet fra et høyere nivå til et lavere, men at han bekjenner seg til den kristen skapelsestanke, hvor hele det hierarkiske kosmos tenkes skapt direkte av Gud.<sup>136</sup> Med Völkers og Ivankas undersøkelser kom dionysiosforskningen til å ta et pendelslag i retning av en "kristning" av tolkningen av CA.<sup>137</sup> Innenfor denne tradisjonen av kristne dionysiosfortolkere befinner også Vladimir Lossky seg. I hans *Mystical Theology of the Eastern Church* (1976) og *The Vision of God* (1983) forstår han Dionysios som "a Christian thinker disguised as a neo-Platonist, a theologian very much aware of his task, which was to conquer the ground held by neo-Platonism by becoming a master of its philosophical method."<sup>138</sup>

En motsats til Völker og Ivanka representerer Bernhard Brons som i *Gott und die Seienden* (1976) undersøker forholdet mellom nyplatonsk metafysikk og kristen tradisjon hos Dionysios, og konkluderer med at CA først og fremst er nyplatonsk forankret. Han hevder at det til grunn for Dionysios' tenkning ligger "ein christlich modifizierter neuplatonischer Aufriss [...], dem er einzelne christliche Elemente eingepasst hat."<sup>139</sup> På den annen side er Hieromonk Alexander Golitzin som i sitt hovedverk *Et introito Ad Altare Dei. The mystagogy of Dionysius Areopagita with special Reference to his Predecessors in the Eastern Christian Traditions* (1994) velger det han omtaler som en "Christianizing and personal approach."<sup>140</sup> Golitzin legger ikke skjul på at hans utgangspunkt er "Dionysius as inheriting and contributing to the Eastern Christian tradition."<sup>141</sup> Fra den østlige kristne tradisjonen fokuserer han både på den alexandrinske og kappadokiske tradisjonen, samt den egyptiske og syriske monastiske tradisjonen. Golitzin kan ses som en oppfølger av Lossky, og han har bidratt til å rette fokus på skillet mellom en østkirkelig og vestkirkelig tolkning av Dionysios.

En slags mellomposisjon mellom Brons og Golitzin representerer Werner Beierwaltes som i sin filosofiske undersøkelse *Platonismus im Christentum* (1998) karakteriserer Dionysios med følgende ord: "Dionysios: Christianus simulque vere Platonicus."<sup>142</sup> Også Paul Rorem gir kristendom og platonisme en tilnærmet likestilt betydning i Dionysios' verk. I *Biblical and*

---

<sup>135</sup> Til studiet av forskjeller mellom Dionysios og nyplatonismen, se spesielt: "Teilhaben, Hervorgang und Hierarchie bei Ps.-D. und bei Proklos"; "Inwiefern ist Ps.-D. Ar. Neuplatoniker?" i Ivanka 1964. Her stiller Ivanka opp en rekke kriterier for hva som ikke er nyplatonisme og hva som er det i Dionysios' verk.

<sup>136</sup> Ivanka 1964: 285

<sup>137</sup> Goltz 1974: 15

<sup>138</sup> Lossky 1983: 122

<sup>139</sup> Brons 1976: 325

<sup>140</sup> Golitzin 1994: 21

<sup>141</sup> Ibid.

<sup>142</sup> Beierwaltes 1998: 84. Han modifierer dermed Marsilio Ficinos karakteristikk av Dionysios som "Platonius primo ac de inde Christianus" (ibid.).

---

*Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis* (1984) gir han en fremstilling av den anagogiske tolkningen av bibelske og liturgiske symboler i CA uten at han utelukker de filosofiske implikasjonene. Ysabel de Andia befinner seg mulig et sted mellom Rorem og Golitzin i sitt fem hundre siders omfangsrike verk *Henosis* (1996). Andrew Louths *Denys the Areopagite* (1989) er en kort og oversiktelig introduksjon til Dionysios. Louth plasserer Dionysios i en kontekst av senantikke problemstillinger, og anser Dionysios for å høre hjemme i en øst-bysantinsk mystisk tradisjon. Hans lesning av CA er først og fremst liturgisk,<sup>143</sup> samtidig utelukker han ikke skrftenes filosofiske betydning: "It may be that the real core of what Dionysius is trying to say is philosophical, but that is not how he presents his writings. They are intended to serve the needs of a Christian community."<sup>144</sup>

Eric Perls *Theophany. The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite* (2007) er en omfattende analyse av ulike areopagitiske temaer sett fra en filosofisk synsvinkel. Det er først og fremst Dionysios som nyplatoniker Perl ønsker å kaste lys over (et interessant perspektiv for en ortodoks kristen som Perl). Han bruker stor plass på kildereferanser som Platon, Plotin og Proklos, for som han sier: "this book is an exposition not only of Dionysius himself but also of central aspects of Neoplatonic thought in terms of their philosophical foundations."<sup>145</sup> Samtidig underkjenner han ikke kristendommen i Dionysios' verk.<sup>146</sup> Han berømmer Alexander Golitzin for sitt grundige og viktige bidrag med å undersøke Dionysios' kristne bakgrunn,<sup>147</sup> og føyer til: "I see no fundamental opposition between Neoplatonism and Christianity, and hence no need to decide on which side of this supposed disjunction Dionysius belongs"<sup>148</sup> Videre kritiserer han den tidligere forskningen for, både fra filosofisk og patristisk hold, å ha vært preget av for sterke agendaer: "Both sides tend to share a somewhat simplistic and philosophically unsophisticated conception of Neoplatonism, and, indeed, a somewhat narrow and monolithic view of what counts as authentic Christianity. Such approaches preclude a genuinely philosophical understanding both of non-Christian Neoplatonism and of Dionysius."<sup>149</sup> Et av Perls hovedpoeng er at det ikke nødvendigvis er noen motsetning mellom den nyplatonske emanasjonslære og den kristne skapelsesdoktrine hos Dionysios,<sup>150</sup> for det kosmiske mangfold er alt Guds "theophanies," alt som har eksistens er derfor et differansiert nærvær av Gud.<sup>151</sup>

---

<sup>143</sup> Louth 1989: 29

<sup>144</sup> Ibid.: 18

<sup>145</sup> Perl 2007: 2

<sup>146</sup> Ibid.

<sup>147</sup> Perl 2007: 115

<sup>148</sup> Ibid.: 2

<sup>149</sup> Ibid.

<sup>150</sup> Se Perl 2007: 48, 51

<sup>151</sup> Ibid.: 31



---

Nyere forskning ser generelt sett ut til å helle mer i retning av denne mellomposisjon i holdningen til hva som er Dionysios' primærkilder: Både Christian Schäfer, John Dillon og Rosemary Arthur har bidratt med interessante studier av nyere dato. Christian Schäfers *The Philosophy of Dionysius the Areopagite: An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise on the Divine Names* (2006) er en analyse av *DN*. Schäfer begynner med å undersøke ulike tolkninger av strukturen til *DN* (spesielt av Endre von Ivanka, H. von Balthasar og Thomas Aquinas), for så å foreslå sin egen "ontological exegesis of the theological Names because it unveils the treatise's inner structure."<sup>152</sup> Han gir en omhyggelig undersøkelse av strukturen av det han omtaler som "associative combining of themes" that to some degree emulates the letters of St. Paul, and which seeks 'an esodic understanding of the world through and in God' by application of Platonic methods."<sup>153</sup> Schäfer leser *CA* som "a philosophical system discovering the truth of Christian doctrine, developing from the revealed Biblical Names of God an explanation of the world that is consistent with the "better parts" of Hellenic philosophy."<sup>154</sup> Ofte støtter han under sine egne konklusjoner med å referere til Perl. På samme måte som Perl argumenterer han for at nyplatonsimen i *CA* går ut over det språklige, uten at dette trekker Dionysios' kristne anliggende i tvil.

John Dillon og Sarah Klitenic Wear har nylig publisert en undersøkelse av den nyplatonske tradisjonen i Dionysios' verk: *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition* (2007). Dette studiet som omfatter ni kapitler tar for seg ulike temaer som Gud som monade og triade i *DN*; hierarki; det ondes problem; Dionysios' forståelse av teurgi; enhet og tilbakevenden til Gud (en sammenligning mellom *MT* og første hypotese av *Parmenides*). Som Dillon og Wear selv understreker, så er deres tilnærming først og fremst "from a predominantly Neoplatonic, rather than a Patristic perspective, and will thus tend to view patterns of influence somewhat differently from someone with the latter background."<sup>155</sup> Denne boken diskuterer fortrinnsvis den kristnes integrering av hellensk språk, metafysikk og religiøse ritualer, og bidrar blant annet med noen interessante filologiske observasjoner som viser at Dionysios' morsmål neppe kan ha vært gresk.

Rosemary Arthurs *Pseudo-Dionysius as Polemist. The Development and Purpose of the Angelic Hierarchy in Sixth Century Syria* (2008) setter som tittelen viser Dionysios' englehierarki inn i en syrisk tradisjon. Arthur går spesielt inn for å plassere Dionysios inn i det religiøse og politiske miljø i det sjette århundres Syria, og kommer med nye forslag både når det gjelder pseudonymspørsmålet og dateringen av *CA*. Dette er en grundig innføring i kildene for både

---

<sup>152</sup> Schäfer 2006: 41

<sup>153</sup> Ibid.: 51, 128

<sup>154</sup> Ibid.: 128

<sup>155</sup> Dillon og Wear 2007: "Acknowledgements".

---

Dionysios' englehierarki og det guddommelige mørke. Hun balanserer mellom både kristne, nyplatonske og andre pagane kilder, og forklarer intensjonen sin på følgende måte: "In the past, scholars have concentrated on mainstream Christianity and Neoplatonism as formative influences on Dionysius. In order to shed additional light on where he is coming from, I have extended the search to heterodox Christianity and other non-Christian source material, scanning a fairly wide area in order not to miss anything of possible relevance."<sup>156</sup> Det spesielle for Arthurs bidrag er bredden i hennes undersøkelse. Ved å understreke betydningen av kristendom (herunder inkluderer hun gnostisisme<sup>157</sup>), de kaldeiske orakler, hermetisme, syrisk og jødisk mystikk med mer, utvider hun Hugo Kochs og René Roques studier. På samme måte som Perl, og den senere tids dionysiosforskning, går hun inn for et syntesestandpunkt som inkluderer flere tradisjoner, og ser Dionysios' originalitet nettopp i denne syntesen.

Mitt eget utgangspunkt i denne oppgaven vil på samme måte som hos Arthur, Dillon og Perl være å tilstrebe et syntesestandpunkt der jeg undersøker flere mulige kilder for Dionysios' hierarkilære. I tillegg til å analysere *CH*, ønsker jeg å undersøke bakgrunnen for denne teksten og finner det naturlig å inkludere heterodokse og ikke-kristne kilder med kristendom og nyplatonisme som mulige inspirasjonskilder for Dionysios.

## 1.8 Oppgavens struktur

Mens kapittel 1 har vært en introduksjon til tema, kilder og problemstilling, vil de neste kapitlene i økende grad sirkle inn temaet for oppgaven. I kapittel 2 innleder jeg med en refleksjon rundt hierarki som ordnet kosmos, og over kosmos forstått som motsats til kaos, før jeg gir en presentasjon av Dionysios' egen definisjon og utlegning av hierarkibegrepet. I kapittel 3, som er oppgavens hovedkapittel, innleder jeg med en presentasjon av *CH*'s 15 kapitler etter Dionysios' egen systematisering, før jeg så gir min egen tematiske fremstilling av Dionysios' hierarkitenkning på bakgrunn av en analyse av *CH*. Kapittel 4 undersøker forutsetningene til Dionysios' hierarkilære, med vekt på nyplatonsk filosofi og kristendom. Kapittelet begynner med en presentasjon av nyplatonske kilder. Det er spesielt den nyplatonske triadetenkning og kausalitetsprinsipp som vektlegges. En viktig del av kapittelets drøftning er hvordan Dionysios' hierarkilære relaterer seg til den nyplatonske emanasjonslære og den kristne skapelsesdoktrine. Siste del av kapitlet tar opp hierarkilærens bakgrunn i kristne kilder. Størst prioritet får kilder innenfor en syrisk kontekst, og noen eksempler fra ulike syriske angelogier trekkes frem. Til slutt gis det i kapittel 5 en generell oppsummering og avslutning.

---

<sup>156</sup> Arthur 2008: xi

<sup>157</sup> Ibid.: 10f.

---

## 2 Fra kaos til kosmos

Dette kapittel skal gi en innføring i Dionysios hierarkibegrep: Hans definisjon av hierarki og en kort beskrivelse av det himmelske og det kirkelige hierarki. Men før det kommer en generell innledning som reflekterer over hierarki som ordnet kosmos, og over kosmos forstått som motsats til kaos.

### 2.1 The Great Chain of Being og en hierarkisk orden

Det er blitt sagt at de gamle greske filosofer stadig var på søken etter faste og uforanderlige strukturer i en ellers skiftende, kaotisk verden.<sup>158</sup> I kosmologisk tenkning fra antikken opp til middelalderen finnes mange ulike forsøk på å forklare verden ut fra en bestemt opprinnelse, ἀρχή, mens andre igjen gikk ut fra evige og uforanderlige idéer.<sup>159</sup> Et sentralt konsept som har dominert kosmologien i vest fra antikken opp til moderniteten er “the great chain of being” eller “scala naturæ” som går ut på at det finnes en Guds orden i universet, og at denne er ordnet i et strikt hierarkisk system. Arthur O. Lovejoy beskriver i sitt klassiske verk *The Great Chain of Being* hvordan middelalderens og renessansens verden arvet dette verdenssyn og hvordan det hierarkiske univers her formidles.<sup>160</sup> Tanken er at universet består av et uendelig antall værensformer, rangert hierarkisk fra det laveste gjennom en rekke ulike stadier opp til den høyeste perfektjon, som er Gud eller den første beveger.<sup>161</sup> Dette forstås imidlertid ikke som en værensstige hvor man klatrer fra et nivå til et høyere, men snarere som en kjede av overordnede og underordnede nivåer der oppgaven består i å perfektjonere sin gitte plass.

Denne type hierarkiske inndeling er karakteristisk for Dionysios’ univers. To av hovedverkene hans har ”hierarki” som tema: *De himmelske hierarkier (CH)* – det verk som Dionysios vier flest kapitler av alle, undersøker hvordan Bibelens beskrivelse av englene kan forstås og deres betydning for å løfte oss opp til Gud. Dette hierarkiet nedfeller seg i *De kirkelige hierarkier (EH)*, eller ”vårt hierarki” som utgjør kirkens liturgi og funksjoner i den anagogiske prosessen. Dionysios’ entusiasme for hierarkier viser seg dessuten i hele hans virkelighetsforståelse og i all terminologi relatert til denne. I *DN* presenterer han virkeligheten som hierarkisk strukturert og bruker stadig termer som orden, rang, høyere/lavere, overlegen/underlegen,

---

<sup>158</sup> Hällström 2004a: 33

<sup>159</sup> Idéen om evighet og hierarki kan anses som henholdsvis den temporale og ontologiske side av middelalderens tenkning. Mens evigheten omfatter all tid, er hierarkiet tradisjonelt blitt forstått som en vertikal gradering av all væren. Se John Marenbon og D.E. Luscombe, “Two medieval ideas: eternity and hierarchy,” i (red.) McGrae 2003: 51-72. Her trekkes Boethius frem som representant for ideén om evighet, det syn at verden verken har noen begynnelse eller slutt; Dionysios forstås som hovedrepresentant for ideén om hierarki. For en oversikt over ulike kosmologier i antikken, se for øvrig Wright 1995.

<sup>160</sup> Lovejoy (1960) fører ideén om The great chain of Being tilbake til dens begynnelse i vestlig kultur via Platon, spesielt i hans femte og sjette bok av Πολιτεία, men også i Τιμαίος, Platons dialog om kosmologi. Lovejoy har imidlertid lite å si om Dionysios’ og middelalderens hierarkiforståelse.

<sup>161</sup> En sammenfatning av konseptet “the great chain of being” finnes også i Tillyard 1972 og dessuten Alexander Popes dikt *Essay on Man* fra 1734. Se [www.about.com](http://www.about.com) [hentdato: 01.04.2008].

---

overordnet/underordnet.<sup>162</sup> Han viser også her til et hierarki med englene øverst og væren uten liv helt nederst. De ulike navn han presenterer for Gud, representerer også ulike nivåer som står i et hierarkisk forhold til hverandre etter hvor nær eller fjern de er fra Gud. Øverst kommer *det gode*, deretter *væren*, *liv* og *visdom*. Hans forståelse av hierarki, hva enten det er himmelsk, kirkelig eller ontologisk er en utvikling av hans idé om den guddommelige manifestasjon i skaperverket og hans syn på hele tilværelsen som et differensiert nærvær av Gud. René Roques som i sitt hovedverk *L'Univers Dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys* (1954) søker å gi en sammenfatning av betydningen av hierarki hos Dionysios, gir følgende karakteristik av Dionysios' univers:

Unité sans confusion, dans l'ordre, dans la mesure et dans l'harmonie: telles sont déjà les caractéristiques un ordre facultatif et accidentel; il est essentiel à la hiérarchie et à la vie des sujets qui la constituent. Don de Dieu aux intelligences, il n'est possible que par la libre adhésion de ces intelligences, don't il maintient et commande tout ensemble la distinction et l'unité.<sup>163</sup>

Dionysios' hierarkitenkning er imidlertid av enkelte blitt tolket som et av de fremste eksempler på feudalismens ideologi. Jaques Le Goff hevder at Dionysios' hierarkilære er rigid og lammende og at den førte middelalderens mennesker inn i et sammensurium av overnaturlighet:

This paralyzing train of thought, which prevented men from laying hands on the edifice of earthly society without at the same time unsettling heavenly society, which imprisoned mortals in the meshes of the angelic network, put an extra weight on men's shoulders. Not only did they have the burden of their earthly masters, but they were also laden with the heavy angelic hierarchy of the Seraphim, the Cherubim, and the Thrones, Dominions, Virtues, Principalities, Powers, Archangels, and Angels. Men in the middle ages struggled between demons' talons and being entangled in those millions of wings which beat on earth as in heaven and made life into a nightmare of beating pinions. For the reality was not that the heavenly world was as real as the earthly world, it was that they only formed one world, in an inextricable mixture which caught men in the toils of a living supernatural.<sup>164</sup>

Hvorvidt denne karakteristikken av Dionysios som kontrarevolusjonær er berettiget er et spørsmål vi skal la ligge her. Det vi i alle fall kan fastslå er at helt siden *CA* ble utbredt i vesten i det niende århundre har den areopagistiske kosmologi vært av stor betydning for den latinske kristenheten. Av Dionysios' skrifter er det *CH* som ble kommentert aller mest i middelalderen.<sup>165</sup> Dette verkets refleksjoner rundt både hierarki og symboler<sup>166</sup> fikk en betydningfull innflytelse på både filosofi,<sup>167</sup> teologi, angelogi og estetiske teorier<sup>168</sup> i middelalderen, renessansen og helt frem til moderne tid.

---

<sup>162</sup> Se *DN* V, 1; *DN* IV-VII.

<sup>163</sup> Roques 1954: 67

<sup>164</sup> Le Goff 1995: 164 f.

<sup>165</sup> Rorem 1993: 74

<sup>166</sup> Se spesielt *CH* 1-3; *DN* 9,5; *Ep.* 9.

<sup>167</sup> Se Koch 1900; Stiglmayr 1895: 253-273; Brons 1976; des Places 1977: 187-190; des Places 1981: 323-332; Saffrey 1966: 98-105; Saffrey i O'Meara 1982: 64-74; Gersh 1978.

<sup>168</sup> Se for eksempel von Simson 1964; Hans Urs von Balthasar 1962: 145-214; Putnam 1960.

---

Hva er foranledningen til dette? Hva er det som gjør at en heller rigid hierarkitenkning får slik bred apell? Suzanne Langer foreslår følgende: "[Man] can adapt himself to anything his imagination can cope with; but he cannot deal with Chaos."<sup>169</sup> En hierarkisk orden kan altså forstås som en struktur som gir mening fordi den representerer en motsats til kaostilstanden.

## 2.2 Kosmos som orden og skjønnhet

Tanken om et ordnet kosmos er et viktig trekk ved hellensk filosofi – orden eller *ταχία* regnes for å være selve forutsetningen for væren, mens uorden eller *αταχία* et resultat av det onde. Allerede Platon omtaler idéverdenen som "det ordnede" i *Politeia*,<sup>170</sup> og i *Timaios* sier han:

For Gud ville at alt skulle være godt, og så langt som mulig at ingenting skulle være dårlig. Derfor tok han for seg alt synlig som ikke var i ro, men beveget seg uten harmoni og orden, og han ledet det fra uorden til orden – dette mente han på alle måter var bedre.<sup>171</sup>

Demiurgens<sup>172</sup> oppgave slik den beskrives i *Timaios* er altså å forvandle kaos til kosmos ved å bringe urmaterien "fra uorden til orden."<sup>173</sup> *Timaios* blir gjerne ansett for å være en kosmologi i seg selv. En av kommentarene bærer sogar tittelen "Platons kosmologi."<sup>174</sup> Dette Platons verk som skulle få en uvurderlig innflytelse på filosofi og kosmologi i antikken, middelalderen og renessansen, er for øvrig det verk som først gir termen *κόσμος* en gyldig og utvetydig betydning som "verden" i språkhistorien.<sup>175</sup> Rémi Brague skriver: "Der *Timaios* bringt den Begriff *kosmos* in Gang, indem er die erste Beschreibung der Wirklichkeit liefert, die ein geordnetes Ganzes bildet, das sowohl gut als auch schön ist."<sup>176</sup> Kosmos beskrives av Platon som et ordnet hele som beveger seg etter det godes og skjønnes formål, og materien beskrives som kopier av de universelle former.<sup>177</sup> I det hele tatt har *Timaios* et positivt syn på kosmos. En slik univerealistisk tenkning – idéen om mikrokosmos som kopierer makrokosmos, er som vi skal se også sentralt i Dionysios' kosmologi, særlig i forståelsen av det kirkelige hierarki som en jordisk gjenspeiling av det himmelske hierarki.

Hva som er den etymologiske bakgrunn for ordet *κόσμος* er ikke klart, men i *Iliaden* brukes ordet i betydning "orden" og i faste uttrykk som *κατὰ κόσμον* (i god orden), men også i betydning "smykke," forstått som pynt på hestens bittel eller som Heras smykke.<sup>178</sup> Begrepet *κόσμος* betegner

---

<sup>169</sup> Langer 1960: 287

<sup>170</sup> Platon, *Politeia* 500C.

<sup>171</sup> Platon, *Timaios* 30a. Til norsk ved Jens Braarvig, *Platon. Samlede verker* VII 2005.

<sup>172</sup> I den norske oversettelsen som det vises til over er "Demiurgen" blitt oversatt med "Gud."

<sup>173</sup> Ibid.: εἰς τάξιν αὐτὸ ἡγάγεν ἐκ τῆς ἀταξίας.

<sup>174</sup> Se Cornford 1937.

<sup>175</sup> Brague 2006: 36

<sup>176</sup> Ibid.

<sup>177</sup> Platon, *Timaios* 30, 40-1, 41C.

<sup>178</sup> *Iliaden* IV, 145; XIV, 187

---

altså orden og skjønnhet – eller mer korrekt, den skjønnhet som kommer ut av orden, noe som er bakgrunn for det moderne ordet *kosmetikk*.<sup>179</sup> På gresk eksisterte begge begrepene side om side, og ga rom for mange ordspill. En parallell er det latinske ordet *mundus*, hvorfra det franske ordet *monde* kommer, og antageligvis også *mundus* som betyr ”pynt eller smykke”.<sup>180</sup> Plinius den eldre gikk i alle fall ut fra dette i det han skriver: ”Det grekerne omtalte med sitt navn for smykke, *kosmos*, det betegner vi etter dets fullkomne og fullendte skjønnhet, som *mundus* (*a perfecta absolutaque elegantia*).<sup>181</sup> Tertullian påpeker at grekerne omtalte verden med et begrep som egentlig betyr ”pynt,” og i det 9. århundre slår Johannes Scotus Eriugena fast at ”det greske *kosmos* oversettes egentlig ikke med verden, men med pynt (*ornatus*).”<sup>182</sup> I moderne tid har for øvrig Alexander von Humboldt innført ordet *κόσμος* under betegnelsen ”Schmuck des Geordneten.”<sup>183</sup>

En ordnet verden som fremstår som skjønn var som vi forstår viktig for den greske verden, og som vi skal se også essensiell for Dionysios’ tenkning. René Roques viser til at termene *εὐκοσμία* og *εὐκόσμος* – som er utledet av *κόσμος*, ofte forekommer i Dionysios’ verk.<sup>184</sup> For eksempel kalles hver orden i hierarkiet *εὐκοσμοί*.<sup>185</sup> Prefixet *ευ-* (skjønn) innebærer en estetisk dimensjon som tillegges *kosmos*.<sup>186</sup> Roques skriver: ”La belle ordonnance de leur disposition est qualifiée de déiforme (τῆς τῶν οὐρανίων ἱεραρχιῶν θεοειδοῦς εὐκοσμίας). Elle est, en effet, participation à Dieu, principe harmonieux de tout ordre (εὐκόσμου ταξιαρχίας), d’où procède et à quoi tend, dans un bel ordre (εὐκόσμος), tout arrangement harmonieux (ἀπάση εὐκοσμία).”<sup>187</sup> Det estetiske aspektet ved Dionysios’ tenkning er også blitt vektlagt av Hans Urs von Balthasar som i sin *Teologiske Estetikk* (1962) beskriver hierarkiet slik: ”This whole spiritual and yet visible order [...] the cosmic beauty, in which the thearchic, surpassing beauty is manifest.”<sup>188</sup>

Hierarkiet, eller den skjønne orden, kan altså forstås som Guds meddelelse i *kosmos*. Dionysios sier: ”For ut av det (alle tings årsak, Gud), har alle lover og rangering av alle ting kommet, som frigjør seg fra all disharmoni, ulikhet og upassenhet – og som jubler i samstemt og velordnet sannhet.”<sup>189</sup> Ut fra Gud – som Dionysios også kaller *τὸ ἓν*, det Ene, eller *τὸ καλόν*, det skjønne – er alt blitt ordnet. Det Ene som kan forklares som senter i en sirkel,<sup>190</sup> bestemmer sirkelen

---

<sup>179</sup> Brague 2006: 31

<sup>180</sup> Ibid.

<sup>181</sup> Ibid.

<sup>182</sup> Ibid.

<sup>183</sup> Humboldt 1845: 52ff.

<sup>184</sup> Se for eksempel CH 240 A-B; EH 504A. Hos Roques 1954: 57

<sup>185</sup> Se CH 240 A-B; EH 504A

<sup>186</sup> Se for eksempel CH XIII, 301A; CH XIII 301C; CH X,1 237A.

<sup>187</sup> Roques 1954: 57.

<sup>188</sup> Balthasar 1984: 202

<sup>189</sup> DN XII, 3: [Καὶ γὰρ ἐξ αὐτῆς] πᾶσα ἡ τῶν ὄντων διάταξις τε καὶ διακόσμησις ἀναρμοστίαν καὶ ἀνισότητα καὶ ἀσυμμετρίαν ἐξορίζουσα καὶ εἰς τὴν εὐτακτον ταύτοτητα καὶ ὁρθότητα γανυμένη...

<sup>190</sup> DN II, 5. jf. Plotin *Enn.* 1.7.1, 5.1.11, 6.4.7, 6.8.18, 6.9.8

---

og mulige konsentriske sirkler. Man kan tenke seg alt som har eksistens som sirkler som omgir senteret med større eller mindre nærhet. Alt, både i den intelligible og i den fysiske verden, defineres ut fra sin posisjon i forhold til det Ene. Det Ene kalles også kilde til all enhet<sup>191</sup> og ἐνοποιὸς δύναμις, forenende kraft.<sup>192</sup> Fra prinsippet om det Ene som senter i universet, avanserer Dionysios med å forklare hele universet som en hierarkisk struktur. I sin artikkel “From Chaos to Cosmos – Interpreting the Hierarchies of Pseudo-Dionysius” omtaler Gunnar af Hällström *CA* som en kulminasjon av den greske filosofis lengsel etter ordnede strukturer.<sup>193</sup> Han skriver følgende om Dionysios’ forståelse av det Ene og om hans hierarkiske struktur: ”This expression reveals unquestionably that Pseudo-Dionysius, like the ancient philosophers, is in search of cosmic order, or to put it differently, in search of cosmos in a world of chaos.”<sup>194</sup> Mange av de greske tenkere var på søken etter kosmos i en kaotisk verden og hadde utviklet sine kosmologiske systemer.<sup>195</sup> Som René Roques påpeker er Dionysiske influert av den antikke kosmologi i sin orden, men i tillegg til den filosofiske tradisjonen er han også influert av den bibelske og kristne skapelsesdoktrine, og bruker kirkefedrenes kommentarer ( gjerne platonske) til Genesis:

Bien qu’appliqués à l’univers des intelligences hiérarchiques, les notions dionysiennes d’ordre et d’harmonie retiennent les thèmes essentiels des cosmologies l’Antiquité, sans qu’il soit possible cependant d’assigner toujours une origine immédiate et précise à chacune des influences subies. Mais ces notions ne s’inscrivent pas seulement dans la tradition hellénique. Elle se rattachent aussi aux idées bibliques et chrétiennes de création, de providence et de rédemption, et elles reprennent les commentaires, habituellement platonisants, des Pères de l’Église sur les premiers chapitres de la *Genèse*.<sup>196</sup>

Om noen av disse tradisjonene kan ha øvet en direkte eller indirekte innflytelse på Dionysios’ kosmologi er altså noe av hva denne oppgaven har som intensjon å undersøke. Det er spesielt i kapittel 4 at dette spørsmålet blir behandlet eksplisitt. Et annet vesentlig spørsmål skal, som nevnt innledningsvis, være hvorfor Dionysios tillegger den hierarkiske struktur så stor viktighet og hva han mener er hierarkienes funksjon.<sup>197</sup> Til denne undersøkelsen er det naturlig å begynne med hans egen utlegning av hierarkibegrepet. Selv om Dionysios selv venter til tredje kapittel av *CH* med å gi sin definisjon, skal vi her gå rett på sak og få dette på plass, slik at vi kan ha et best mulig utgangspunkt for den videre analysen.

---

<sup>191</sup> *DN I*, 1.

<sup>192</sup> *DN I*, 4.

<sup>193</sup> Hällström 2004a

<sup>194</sup> *Ibid.*: 34

<sup>195</sup> Se for eksempel Proklos, *Plat.Theol.* I, 4 (20, 24); Gregor av Nyssa, *hom. In Cant.* XV (VI 445, 10ff.).

<sup>196</sup> Roques 1954: 67

<sup>197</sup> Sentralt for dette studiet er Rene Roques’ hovedverk *L’Univers Dionysien, Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys* (1954).

---

## 2.3 Definisjon av hierarki

Etter min mening er hierarki en hellig orden, kunnskap og aktivitet som så langt som mulig søker enhet med Gud<sup>198</sup>

Dionysios regnes for å være den som innfører termen ἱεράρχια som stammer fra ἱερός (hellig) og ὄρχη (kilde, begynnelse, prinsipp, årsak, utgangspunkt). Stiglmayr viser i sin opplysende artikkel ”Ueber die Termini Hierach und Hierarchie”(1898) at det før Dionysios ikke finnes noen annen bruk av termen ἱεράρχια: ”Ich konnte wenigstens keinen älteren Beleg dafür finden, während die ganz analogen Bildungen *polemarchia*, *taxiarchia*, *trierarchia* ohne Mühe zu constatieren sind.”<sup>199</sup> Derimot viser George Mylonas at den benevnelse Dionysios vanligvis bruker for biskop, ἱεράρχης allerede har vært brukt i de eleusinske mysterier.<sup>200</sup> ἱεράρχης er opprinnelig en betegnelse på den funksjonær som administrerer de hellige riter.<sup>201</sup> René Roque har påpekt at en god del av Dionysios’ språkbruk har sin opprinnelse i mysteriekultenes terminologi.<sup>202</sup> I forbindelse med mysteriekulten er ἱερά blitt forstått som ”det mest hemmelige” og ”aller helligste”, det som refererer til åpenbaringen som fullfører selve initiasjonen.<sup>203</sup> Termen ἱερά har vel og merke kun med åpenbaring å gjøre og er ikke noe som mennesket selv fremskaffer.<sup>204</sup> ”The hiera were shown to the initiates and not given to them to handle.”<sup>205</sup> Høyestepresten i Eleusis kalles ἱεροφάντης fordi han åpenbarer (φάνει) det hellige (ἱερά).<sup>206</sup> Dionysios høyesteprest, ἱεράρχης, eller hierarken har noe av samme funksjon, han er den som administrerer de hellige riter og er selv initiert i dem.<sup>207</sup> Ved selv å ha blitt guddommeliggjort muliggjør også hierarken de lavere nivåers oppstigning og deltagelse i denne tilstanden. Theo Kobusch beskriver hierarkens rolle slik:

---

<sup>198</sup> CH 164D-165A: ”Ἔστι μὲν ἱεραρχία κατ’ ἐμὲ τάξις ἱερὰ καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐνέργεια, πρὸς τὸ θεοειδὲς ὡς ἐφικτὸν ἀφομοιουμένη.

<sup>199</sup> Stiglmayr 1898: 181

<sup>200</sup> Se Mylonas 1969: 287f. Se siste kapittel for en gjennomgang av de tidlige kristne fedres konsepsjon og fortolkning av de pagane mysteriekulturer og deres begreper, spesielt de eleusinske mysterier.

<sup>201</sup> Se Lampe, ἱεράρχια 3; arche IID

<sup>202</sup> Roques 1954: 240ff.

<sup>203</sup> Mylonas 1969: 318

<sup>204</sup> Ibid.: 298

<sup>205</sup> Ibid.: 299

<sup>206</sup> Hesychios definerer hierophanten som presten som viser eller åpenbarer mysteriene, Ibid.: 298; i Demeterhymnen heter det: ”Happy is he among men upon earth who has seen these mysteries.” Hymn, v. 480, ibid.: 299; Sophokles sier: ”Thrice happy are those mortals, who, having seen those rites, depart from hades”; og Pindar stemmer i: ”Happy is he who, having seen those rites goes below the hollow earth.” Sophokles, *Fragm.*, 719. Pindar, *Fragm.*, 102, ibid.: 299

<sup>207</sup> Liddel og Scott definerer ἱεράρχης som ”leder av de hellige riter”, eller ”høyesteprest”, se *Greek-English Lexicon*.



---

Ausdrücklich hebt Ps.-Dionysius die für die himmlische wie für die kirchliche Sphäre einheitliche Bedeutung des Begriffs hervor, nach der der Hierarch durch seine eigene Vergöttlichung die Teilhabe niederer Stufen an diesem Zustand und somit ihre Erhöhung ermöglicht. Da diese so erhöhten, gleichsam vergöttlichten Wesen ihrerseits wieder beispielhaft anderen niedrigeren den Weg weisen, herrscht eine 'hierarchische Harmonie', in der jedes einzelne Anteil hat am 'wirklich seienden Schönen, Weisen und Guten'.<sup>208</sup>

I den kristne litteratur før Dionysios forekommer ordet ἱεράρχης én gang, hos Eusebios som betegnelse på prestene til forskjell fra biskopen og folket.<sup>209</sup> Hos Dionysios har det samme ordet utelukkende betydningen biskop når det er snakk om kirke. I følge René Roque skal Dionysios ha utledet ἱεράρχια fra ἱεράρχης.<sup>210</sup> ἱεράρχια er et ord som føyer seg inn under en rekke ord med suffixet "ἀρχή" – en typisk ordkonstruksjon hos Dionysios som han gjør hyppig bruk av.<sup>211</sup> Hans vanlige benevnelse for guddommen er for eksempel θεαρχία; og han bruker ofte ord som ἀγαθαρχία (fra "god" og "kilde") og ταξιαρχία (fra "orden" og "kilde").<sup>212</sup> Stiglmayr skriver om termene "ἱεράρχια" og "ἱεράρχης", hvordan de raskt spredte seg i det greske Østen,<sup>213</sup> og Günter Heil gjør oppmerksom på at Dionysios både med sin uvanlige betegnelse "ἱεράρχης" for biskop og sin ordkonstruksjon "ἱεράρχια" for hierarki, bringer inn en ny forståelse for kirke og teologi:

Die Bestimmung des Bischofs als Stifter und Gebieter über die heiligen Dinge und seines Amtes als Stiftung und Verwaltung derselben ermöglicht, die Kirche in einem größeren Zusammenhang zu sehen. Den das in ihr wirkende Prinzip gilt auch auf einer höheren Ebene, in der Engelregion zwischen Gott und Menschen [...] "Hierarchie" wird damit die Bezeichnung für ein allgemeines Ordnungsprinzip und gleichzeitig für das allgemeine System der Manifestation Gottes in der Welt.<sup>214</sup>

Dionysios gir flere definisjoner på ἱεράρχια. I begynnelsen av *CH* III definerer han det som "en hellig orden, kunnskap og aktivitet som så langt som mulig søker enhet med Gud"<sup>215</sup>. "Orden" har med innordningen av hierarkiene å gjøre. Hierarkiene består av ni trinn, eller ni ulike englevesener som igjen er inndelt i tre triader. "Forståelse" viser hen til hierarkiene som formidlere av kunnskap fra Gud hvor hvert trinn gir denne videre til trinnet under seg selv. "Aktivitet" er hvert enkelts nivå nedstigning eller utgang fra kilden, samt oppstigning i hierarkiene til forening med det som åpenbares. Kunnskapen som formidles via hierarkiene kaller Dionysios "Lys", bevegelsen fra Gud og nedover kalles "utstrømming" (πρόοδος), menneskets suksessive oppstigning er "tilbakevenden" (ἐπιστροφή). Ut fra dette fremgår det at hierarkiet er mer enn bare en rangordning, det har vel så mye å gjøre med hva denne himmelske orden muliggjør, det vil si – formidling av

---

<sup>208</sup> Kobusch 1995: 95

<sup>209</sup> Heil 1986: 2

<sup>210</sup> Ordet ἱεράρχης er funnet i flere inskripsjoner før Dionysios, også verbet ἱεραρχέω som beskriver hva funksjonæren gjør, men ikke noe substantiv. Se Lampe 1961: 669.

<sup>211</sup> Se Dillon og Wear 2007: 12

<sup>212</sup> Louth 1989: 38

<sup>213</sup> Stiglmayr 1898: 180-187

<sup>214</sup> Heil 1986: 3.

<sup>215</sup> *EH* III, 1 164D; Luibheid 1989: 153

---

kunnskap og aktivitet. Hierarkiets virksomhet er det sentrale: å bringe kunnskap eller lys ned til de lavere ordner alt etter i hvilken grad de er i stand til å ta i mot det – med det overordnede σκοπός eller mål for øye: forening med Gud så langt det er mulig. Dette betyr imidlertid ikke en forening med den transcendent Gud, men snarere en gjenspeiling av Gud slik han viser seg i sine manifestasjoner.<sup>216</sup> Dionysios skriver:

Hierarkiet former og fullkommengjør sine medlemmer til å bli Guds hellige avbilde, lik skinnene og flekkfrie speil som tar i mot strålen fra den aller høyeste guddom som er lysets kilde. Da det selv på en hemmelighetsfull måte fylles av lysets gave, gir det i samsvar med den guddommelige lov, dette lys sjenerøst videre til dem under seg.<sup>217</sup>

Hierarkiet har altså i stor grad å gjøre med de ulike hierarkiske nivåers oppgave og forhold til hverandre. Og her er vi ved selve grunntankene i Dionysios' hierarkilære: 1) Alle nivåene i hierarkiet gis muligheten til å bli Guds hellige avbilde, 2) Guds manifestasjoner bringes stadig videre fra et høyere til et lavere nivå i hierarkiet – de utgår fra kilden og fører tilbake til den. Hierarkibegrepet betegner altså en verdensorden som alle vesener tar del i og som til sammen utgjør en helhet. På denne måte kan hele den hierarkisk ordnede verden betraktes som en tilsynekomst av Guds væren:

Bedenkt man zudem, daß das Sein des göttlichen Einen, insofern es Geist ist, in der Darstellung seiner selbst besteht, dann muß die gesamte hierarchisch gestufte Welt des Seienden als Erscheinungsweise des göttlichen Seins angesehen werden.<sup>218</sup>

Hierarkiet er altså en manifestasjon av guddommen. Veien fra guddommen til det skaperverket er for Dionysios en hellig orden hvorigjennom det guddommelige lys stråler ut til det skapte.

## 2.4 Dionysios' hierarkier

Det dionysiske kosmos omfatter tre hierarkier: det himmelske, det kirkelige og lovens hierarki.<sup>219</sup> Det kirkelige hierarki, som representerer menneskets nivå, står mellom det himmelske hierarki og lovens hierarki, som har med loven i Det Gamle Testamentet å gjøre. Dionysios gjør ikke nærmere rede for lovens hierarki, men skriver at det ble grunnlagt av Moses, ”den første innviede og leder for alle hierarker etter loven.”<sup>220</sup> Lovens hierarki skal imidlertid ikke forstås som noe selvstendig hierarki som eksisterer i seg selv. Sheldon-Williams forklarer:

---

<sup>216</sup> Louth 1989: 39

<sup>217</sup> CH III 165A: ἀποτυπούμενος καὶ τοὺς ἑαυτοῦ θιασώτας ἀγάλματα θεῶν τελῶν ἔσοπτρα διειδέστατα καὶ ἀκηλίδωτα, δεκτικὰ τῆς ἀρχιφώτου καὶ θεαρχικῆς ἀκτίνος καὶ τῆς μὲν ἐνδιδομένης αἰγλης ἱερῶς ἀποπληρούμενα, ταύτην δὲ αὐθις ἀφθόως εἰς τὰ ἑξῆς ἀναλάμποντα κατὰ τοὺς θεαρχικοὺς θεσμούς.

<sup>218</sup> Kobusch 1995: 95

<sup>219</sup> En gjennomgang av hierarkilæren gir Dionysios i både CH og EH, og dessuten i de ti etterlatte brevene. I brevene gir Dionysios en viss innføring i sin hierarkiforståelse, se for eksempel det åttende brevet til munken Demophilos som omhandler den hierarkiske rangorden. For en detaljert studie av og en oversettelse av brevene, se Hathaway 1969.

<sup>220</sup> EH V 501, 33.

---

There is no hierarchy below the Ecclesiastical: for the Legal Hierarchy, that is to say the Old Testament, is not a copy of the Ecclesiastical as the Ecclesiastical is of the Celestial, but is, as it were, a first version of the Ecclesiastical which disintegrated because the light from its mysteries failed to reach the orders which were to have been initiated, so that the means of return were lost.<sup>221</sup>

Det kirkelige hierarki (eller ”vårt hierarki”), som er en fullbyrdelse av lovens hierarki slik det ble åpenbart til Moses på Sinai.<sup>222</sup> Sheldon-Williams skriver om forskjellen på lovens hierarki og det kirkelige hierarki:

The difference between the mysteries of the Legal Hierarchy and those of the Ecclesiastical is that the former were merely pious practices devoid of theory while the latter are practices which necessarily lead the mind on to their theory, that is to say, a consideration of the symbols which give entry into the schemes or forms of that which eludes every scheme and every form and is yet an object of contemplation, a response to the condescension of the immaterial into matter, and an ascent of the intellect which liberates it from matter and opens the way to gnosis.<sup>223</sup>

Det kirkelige hierarki består av en klerikalsk triade av (hierarker = biskoper – prester og liturger = diakoner) og en triade av lekfolk (munker – de hellige = de døpte – de som ennå ikke er innviet = katekumenene).<sup>224</sup> Dionysios sier at det kirkelige hierarki står mellom både hierarkiet ”i naturen” og det himmelske hierarki hvis ”væren og ordener” er ”over oss.”<sup>225</sup> Det himmelske hierarki av intelligible vesener omfatter tre ganger tre grupper av engler: Serafer (σεραφίμ), kjeruber (χερουβίμ), troner (θρόνοι) – herredømmer (κύριοι), makter (δυνάμεις), myndigheter (ἐξουσίαι) – velder (ἀρχαί), erkeengler (ἀρχάγγελοι), engler (ἄγγελοι).<sup>226</sup> Til sammen utgjør Dionysios’ hierarkier en enhet som på den ene side er forent med Gud gjennom å ha deltagelse i ham, men som på den andre side står i motsetning til ham i egenskap av å være skapt.

Dionysios’ hierarkiske kosmologi representerer både en enhet og treenighet: Alt er enhet, men samtidig har det tre aspekter ved seg. Hierarkiet utgjør en helhet, samtidig er det inndelt i tre triader. Innenfor triadene virker en tredelt aktivitet som består av hvile (μύνη), utstrømning (πρόοδος) og tilbakevenden (ἐπιστροφή). Dette er en nyplatonisk triadestruktur som av Dionysios overføres i en kristen kontekst. I Dionysios’ system beskrives dette som en tredelt prosess hvor Gud som er det øverste, transcendent prinsipp gjennomtrenger hele skapelsen med sin guddommelige opplysning. Tanken er at alt som er har sitt utspring i det guddommelige gode er skapt for å kunne ta del i den guddommelige væren, målet er derfor tilbakevenden og forening med Gud. Denne prosessen foregår trinnvis – det høyeste trinn som står nærmest Gud blir først opplyst og

---

<sup>221</sup> Sheldon-Williams 1964: 296

<sup>222</sup> EH V, 2

<sup>223</sup> Sheldon-Williams 1964: 299

<sup>224</sup> Suchla fortolker det kirkelige hierarki litt annerledes i det hun forstår dåpen, eucharastien og den hellige olje som den øverste triade, se 1995: 206. Vi skal ta utgangspunkt i denne forståelsen i den følgende gjennomgang av de kirkelige hierarkier.

<sup>225</sup> EH I, 4 376B: αἱ μὲν ὑπὲρ ἡμᾶς οὐσίαι καὶ τάξεις.

<sup>226</sup> Se CH VII,1 205B – IX, 2 260B for en utførlig beskrivelse av det intelligible hierarki. Her lister Dionysios opp de ulike ordenene og deres attributter.

---

gjennomstrømmet av det guddommelige lys for så å gi videre av sin fylde til neste trinn. . Til sammen utgjør de ulike trinnene et hierarki, det vil si en trinnvis orden av høyere, midlere og nedre åndsvesener som står i et tett samvirke med hverandre. John Dillon karakteriserer hierarkiet slik: "The Dionysian hierarchy is thus a highly systematized, highly variegated structure, with each member ordered by God in creation, with the object of the member's return to God."<sup>227</sup>

## 2.5 De kirkelige hierarkier

Fra de himmelske sfærer fortsetter Dionysios' hierarki ned på jorden og manifesterer seg i *De ecclesiastica hierarchia*, det vil si i det kirkelige hierarki eller "vårt hierarki" – i kirkens fellesskap av kristne. Det kirkelige hierarki er en manifestasjon av det himmelske hierarki som er dets modell.<sup>228</sup> På den måten er også det kirkelige hierarki del av Dionysios' kosmologi. Også det kirkelige hierarki har en tredelt struktur. Interessant nok er det ikke noen kirkelig høyhet som troner øverst i denne strukturen. Den nærmeste forbindelse mellom det himmelske hierarki og dets jordiske motpart er ikke en person, men en sakramental orden: Dåp, nattverd og den hellige olje<sup>229</sup> utgjør den første og høyeste triade av det kirkelige hierarki. Først deretter kommer de kirkelige embetsbærere: biskop (ἱεράρχης), prest og diakoner (λειτουργός). Den nederste triaden består av lekfolk som er munkene, de hellige og de som ennå ikke er innviet (det vil si katekumenene).

Det kirkelige hierarkis inndeling i tre ganger tre ordener (τάξεις)<sup>230</sup> henger sammen med den trefoldige vei av 1) renselse, 2) illuminasjon og 3) forening.<sup>231</sup> Målet er å løfte medlemmene av hierarkiet opp til forening med Gud og guddommeliggjøre dem. De som ennå ikke er innviet trenger renselse (1), de hellige blir opplyst (2) og munkene blir fullkommengjort (3), det vil si at de står i et spesielt kontemplativt forhold til Gud. Diakonene tar seg av de uinnvidde og har derfor ansvar for renselsen, de instruerer de uinnvidde i Skriften og troen. Prestene har særlig ansvar for de hellige og derfor også opplysningen. Biskopene har særlig ansvar for munkene i denne trefoldige vei, altså for fullkommengjørelsen. Sheldon-Williams som i sin artikkel "The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Dionysius" har gitt en fin oversikt over sammenhengene i det kirkelige hierarki, viser til at Dionysios i *EH* anvender terminologi fra de pagane mysteriereligionene – spesielt gjelder dette

---

<sup>227</sup> Dillon og Wear 2007: 57

<sup>228</sup> Jf. Fadervåret "som i himmelen, så og på jorden." Mat 6, 9-13.

<sup>229</sup> Dionysios tar også opp tre andre "mysterier" i *EH*: ordinerer av prester, munkenes profesjon og begravelser. Disse representerer de ulike ordeners aktiviteter: Hierarken ordinerer; munkenes profesjon går ut på at den andre orden eller διακόσμησης bringer den tredje til perfektion; begravelser omhandler den hellige olje som gjør slutt på hierarkiets temporale eksistens. Skriftemålets sakrament kan i følge Sheldon-Williams ha vært del av dåpsriten siden det er katekumenene som tar del i dette sakrament. Dionysios nevner ikke noe om ekteskapets sakrament. Se Sheldon-Williams 1964: 297.

<sup>230</sup> De ulike ordenene (τάξεις) er delt inn i tre triader (δικακόσμησης) som til sammen utgjør hierarkiet. Se Roques 1954: 136.

<sup>231</sup> For mer om denne tredelte vei, se 3.8.1

---

beskrivelsen av forholdet mellom de ulike διακοσμήσεις (= triader i hierarkiet): den første triade er mysteriene (τελεταί), den andre er de som initierer (μύσται), den tredje de som blir initiert (τελούμενοι).<sup>232</sup> Sheldon-Williams skriver:

From that darkness of evil and ignorance which is the negation of light<sup>233</sup> the catechumen is rescued by baptism, which therefore besides being a rite of purification is also one of illumination.<sup>234</sup> Its ceremonies and symbols are not only an exhortation to purify but also an invitation to a life lived in the light which the Hierarchy bestows for the first time upon each of newly baptised,<sup>235</sup> admitting him to an order which the Dionysius for that reason calls 'theoretical'.<sup>236</sup>

I fremstillingen av både englehierarkiet og det kirkelige hierarki følger Dionysios en nedadgående og en oppadgående bevegelse av formidling og av perfeksjon. Perfeksjonen innenfor det kirkelige hierarki har med deltagelse i ritualene å gjøre. Ritualene kan være til hjelp for mennesket å stige opp fra det sensible til det intelligible på, og virker på den måten rensende. Sheldon-Williams formulerer oppstigningen i det kirkelige hierarki slik:

The ascent through the Ecclesiastical Hierarchy is an ascent towards the Truth, that is to say, a philosophy. Philosophy begins when theory is applied to practice [...]. In the Ecclesiastical Hierarchy, the Sacrament remains a unitary source of light; the clergy disseminate the light; the laity receive it and are thereby brought back to its source.<sup>237</sup>

Å bruke ordet "oppstigning" i forbindelse med hierarkiet kan imidlertid virke misvisende da det ikke her er snakk om å stige i gradene fra munk til diakon til biskop osv. En slik spirituell voyage – som kunne fortsatt videre opp i englehierarkiet, orden for orden, til en så endte opp med å bli lik Gud selv – er ikke tematikken i Dionysios' hierarkilære. Hverken det himmelske eller det kirkelige hierarki skal forstås som noen stige. Det handler snarere om å perfeksjonere sin gitte plass i hierarkiet, og som Dionysios selv uttrykker det at, "så langt som mulig søke enhet med Gud."<sup>238</sup> Her skal vi merke oss at "så langt som mulig" snarere handler om å realisere sitt potensiale, forstått mer i retning av Aristoteles' konsept om mulighet og virkelighet.<sup>239</sup> Hensikten med hierarkiet er altså ikke å klatre oppover, men å søke likhet med Gud der man er. For som Dom Denys Rutledge påpeker, så innebærer ikke "hierarki" noe annet enn at den usynlige verden manifesterer seg i den synlige, og der virkeliggjør sin hensikt: "To the author of this treatise [EH] 'hierarchy' means no less than the divine economy by which the visible world emerges from the invisible, elaborates its

---

<sup>232</sup> EH V, I, 501A 4-6. Jf. Sheldon-Williams 1964: 296

<sup>233</sup> EH ii, 3, 4, 400C 4-5

<sup>234</sup> EH iii, I, 425A 9-B2

<sup>235</sup> EH ii, 3, I, 397B 7-12

<sup>236</sup> Sheldon-Williams 1964: 299

<sup>237</sup> Ibid: 298, 295

<sup>238</sup> CH 164D-165A

<sup>239</sup> Aristoteles' teori om mulighet og virkelighet innebærer at hvert nivå i værenshierarkiet, eller hver art har et sett av muligheter. Ingen individer kan overskride de begrensninger som artstillhørigheten har. Enhver art er påført begrensninger i sine muligheter. Mineraler kan for eksempel ikke overskride sin art og bli til planter osv. Se Aristoteles, *Metafysikken: Theta*.

---

purpose and achieves its final destiny.<sup>240</sup> Hierakiets hensikt er altså å virkeliggjøre en mulighet til guddommeliggjøring på hvert nivå. Oppstigningen til en mystisk forening med Gud er et annet konsept som tilhører *MT*, ikke *EH* og *CH*.

---

<sup>240</sup> Rutledge 1965: 3

---

## 3 De himmelske hierarkier

### 3.1 Timotheos

” ΤΩΤ ΣΥΜΠΡΕΣΒΥΤΕΡΩΤΙ ΤΙΜΟΘΕΩΤΙ ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ Ο ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΣ”

”Dionysios *presbyteren*<sup>241</sup> til medprest Timotheos.”

Med denne frasen åpner Dionysios *CH*. Selv om overskriften egentlig står som åpning på det første kapittel i *CH* i den greske tekstutgaven, tjener den som overskrift til hele verket. Rorem forklarer: ”First, the title of a treatise is often supplemented by the title of its first chapter, which thus serves as a subtitle to the whole work [...] This statement of author and recipient is not really part of the title to chapter 1, but part of the title of the overall treatise.”<sup>242</sup> Når Dionysios velger en slik åpning på *CH*, viser han for det første til hvem som er tenkt som skriftets avsender og mottager, for det andre presenterer han skriftet som en henvendelse fra en eldre til en yngre prest. Det er ikke hvilken som helst prest Dionysios velger – navnet Timotheos henspiller trolig på den bibelske Timotheos, biskop av Ephesos. Rorem kommenterer:

[...] these writings are presented as communication from ”Dionysius” to ”Timothy,” the junior colleague, like the purported author, of Paul. As the biblical letters to Timothy seemed to give the young man advice in churchly matters, so these pseudonymous words pass on the wisdom of an elder to a younger churchman, even though Timothy preceded the real Dionysius in the faith<sup>243</sup>

Hva som er foranledningen til dette valg av mottager er usikkert, men å tilegne skriftet til den bibelske Timotheos kan tenkes som et forsøk på å plassere teksten og seg selv i bibelsk tid, kanskje med det ønske å forsterke inntrykket av apostolisk autoritet. Dette sannsynliggjøres ytterligere ved at Dionysios flere steder referer til Timotheos – også *Ep. IX* og *X* er tilegnet denne. Vi skal imidlertid ikke utelukke at Dionysios kan ha hatt andre motiver med tilegnelsen. I følge Johannes Scotus Eriugena skal personen Timotheos ha hatt en spesiell betydning for Dionysios. I sitt kommentarverk til *CH*, *Expositiones*, påpeker han at alle stedene der Dionysios skriver i andre

---

<sup>241</sup> Presbyter (av gresk πρεσβύτερος), ”eldste” ble opprinnelig brukt om de eldste, spesielt jødene eldste medlemmer av synederiet, jf. menighetsforstanderne i oldkirken. I *Det Nye Testamentet* refererer det til en leder av kristne menigheter og er synonymt med ἐπίσκοπος (som nå har fått betydningen biskop). I moderne bruk er Presbyter forskjellig fra biskop, og er snarere synonymt med prest, pastor eller eldste i ulike kristne menigheter. Prest er etymologisk utledet av πρεσβύτερος via det latinske *presbyter*. I den kristne ortodokse og i den katolske tradisjon erstattes ofte Presbyter med termen *Fader*. Se Liddell og Scott 1998: 301, 668. Termen πρεσβύτερος opptrer imidlertid ellers ikke i *CA*, i alle fall ikke for å uttrykke et kirkelig embede. Se Rorem 1993: 50

<sup>242</sup> Rorem 1993: 49f.

<sup>243</sup> Ibid.: 50

---

person – ”du” – er dette underforstått Timotheos selv om ikke navnet nevnes eksplisitt.<sup>244</sup> Når for eksempel Dionysios i slutten av *CH* II skriver, ”Og du mitt barn, må...”, mener Eriugena at dette er adressert til Timotheos, men han holder en mulighet åpen for at det også kan gjelde hvem som helst som måtte lese teksten.<sup>245</sup> Paul Rorem viser i et kortfattet skrift, *Eriugena’s Commentary on the Dionysian Celestial Hierarchy* til at Eriugena ikke ser ut til å ha merket seg at Dionysios omtaler Timotheos som ”barn,” men at dette imidlertid er blitt kommentert i en tidligere kilde – av Johannes Scythopolis i det 6. århundre. Johannes Scythopolis som skriver at Timotheos lot seg konvertere før Areopagiten, hevder at Dionysios likevel var eldre i år og dermed hadde lengre tid bak seg med filosofisk skolering – noe som gjorde at Dionysios henvender seg til Timotheos som til en elev, og omtaler ham som barn.<sup>246</sup> Den repeterende bruken av navnet Timotheos i Dionysios’ verk gir uansett inntrykk av at Dionysios har hatt en spesiell tanke bak. At Dionysios tilegner *CH* til Timotheos kan ha vært et grep for å sikre skriftet en apostolisk autoritet – på den annen side kan det forstås som en overbringelse av en høyere visdom om de himmelske hierarkier fra presbyteren, den ”eldste” til Timotheos den yngre – på samme måte som Paulus sendte sine brev til Timotheos med råd i kirkelige spørsmål.<sup>247</sup>

### 3.2 Kapittelvis oversikt over CH

Teksten *CH* består av 15 kapitler. For at leseren skal få en viss oversikt over tekstens innhold skal jeg i det følgende gi en kort innholdsfortegnelse for de ulike kapitler etter Dionysios’ egen systematisering.<sup>248</sup> Deretter skal jeg gå tematisk til verks, ved å velge ut temaer fra teksten som jeg mener er representative for og som utgjør essensen av Dionysios’ hierarkilære. Jeg velger å anvende en slik fremstillingsmåte foran en systematisk, kapittelvis gjennomgang, dels på grunn av plasshensyn (en suksessiv kommentar av alle femten kapitlene går ut over hva denne oppgaven kan romme), dels for å unngå gjentakelser med tanke på at flere av de temaer som Dionysios behandler gjentas i de ulike kapitler.<sup>249</sup> De 15 kapitlene i *CH* lar seg dele inn i 4 tematiske hovedbolker:<sup>250</sup> *CH*

---

<sup>244</sup> Rorem 2005: 17

<sup>245</sup> Ibid.: 17f

<sup>246</sup> Se Rorem og Lamoreaux 1998: 154.

<sup>247</sup> Christian Schäfer som har gitt en strukturell analyse av Dionysios’ verk, hevder at Dionysios i en viss grad går inn for å etterligne Pauli brev. Se Schäfer 2006: 51, 128.

<sup>248</sup> Den kursiverte teksten er basert på Dionysios’ egen innholdsfortegnelse slik den fremgår i *CH*. Autensiteten for disse overskriftene i teksten er for øvrig tvilsom og kan indikere en redaksjonell tilføyelse i oversetterprosessen. Se Luibheid 1987: 49, fotnote 1; 195 fotnote 2.

<sup>249</sup> For eksempel henger *CH* II og *CH* XV sammen ved at begge kapitlene tar opp symbolikk. Dionysios tar dessuten opp samme tema flere ganger på kryss av de ulike skriftene. Hovedtema for *CH* II-III, at vi må transcendere oss fra alle forestillinger om guddommelige sannheter, gjentas for øvrig i *DN* I. *Ep.* 1-5 repeterer mye stoff vi finner andre steder.

<sup>250</sup> Se Rorem 1993: 48 f.



---

I-III kan ses som en slags innledning til resten av verket.<sup>251</sup> Disse kapitlene introduserer et materiale som er selve grunnlaget for både det himmelske og kirkelige hierarki: Motivet om utstrømning (πρόοδος) og tilbakevenden (ἐπιστροφή), metoden for å fortolke materielle symboler, samt en funksjonell definisjon på hierarki. *CH IV-X* gir en systematisk gjennomgang av det himmelske hierarki og en spesifikk redegjørelse for de ulike engleordenene, deres navn og bibelske beskrivelser. *CH XI-XIV* tar opp spesifikke problemer som navn, rangering og antallet av engler. *CH XV* tar opp de symbolske fremstillinger av engler i Bibelen. De ulike kapitlene er presentert i denne rekkefølgen:

1. Kapittel: *At enhver guddommelig opplysning utgår med godhet til dem som mottar den, og forblir enkel i seg selv. I tillegg forener den dem som den opplyser.* Kapittelet åpner som vi har sett med å vie skriftet til Timotheos, og beskriver videre hvordan vi mottar guddommelig illuminasjon gjennom den guddommelige aktivitet, πρόοδος og ἐπιστροφή. Illuminasjon beskrives gjennom lysmetaforer som "lysutstråling" fra Faderen. "Lys" = Ordet = Jesus. Kapittelets siste del gir en presentasjon av de to hovednivåer av eksistens – den intelligible og den sensible sfære, det himmelske versus det kirkelige hierarki. Dionysios beskriver hvordan det kirkelige hierarki reflekterer det himmelske hierarkis orden, og at vi ved å kontemplerer den symbolikk som finnes i den hellige skrift og i kirkens riter, kan nå opp til det intelligible. Med dette avslutter han *CH*'s første kapittel og markerer samtidig en elegant overgang til neste kapittel som omhandler hans symbolforståelse og hans metode for å fortolke religiøse symboler.
2. Kapittel: *At det guddommelige og himmelske blir synliggjort, selv gjennom ulike symboler.* Kapittelet gir en innføring i symboler og navn for Gud og engler, og presenterer en fortolkningsmetode til disse.<sup>252</sup> Et skille settes mellom såkalte "like" og "ulike" symboler som har med større eller mindre grad av likhet med det guddommelige å gjøre. "Ulike" symboler som har minst likhet med guddommen, er å foretrekke siden det er mindre sjanse for at disse symboler blir tolket bokstavelige, og siden disse symboler vil tvinge sinnet til å transcendere den rent ytre form.
3. Kapittel: *Hva et hierarki er og hva som er dets funksjon.* Kapittelet gir en generell definisjon

---

<sup>251</sup> Rorem 1993: 59

<sup>252</sup> Paul Rorem anser dette kapittel som en slags metodologisk prolog til resten av *CA* og til Dionysios' refleksjon rundt teologisk språk generelt. Han argumenterer for dette kapittels avgjørende betydning i forhold til å forstå Dionysios' teologi og mener at *CH* derfor bør komme først i *CA* – nettopp fordi vi gjennom denne teksten får en umiddelbar innføring i hovedtrekkene i forfatterens teologiske metode som går igjen i hele hans verk. Se Rorem 1993: 47

---

på hierarkibegrepet; hierarkiets natur, funksjon og mål. Definisjonen Dionysios gir hierarki er ”en hellig orden, kunnskap og aktivitet som så langt som mulig søker enhet med Gud.” Hierarkiets formål beskriver han som en tredelt prosess av renselse, opplysning og perfeksjon.<sup>253</sup>

4. Kapittel: *Hva som menes med betegnelsen ”engel.”* Kapittelet gir en beskrivelse av det himmelske hierarki og tar opp betydningen av ordet ”engel.”
5. Kapittel: *Hvorfor alle himmelske vesener går under den felles benevnelse ”engel.”* Kapittelet beskriver hvordan englene fungerer som mellomledd mellom den himmelske og den jordiske sfære. Da formidling av budskap gjelder alle nivåene i englehierarkiet blir også navnet ”engel” [budbringer] brukt om alle, selv om det egentlig er betegnelsen på det nederste nivå i hierarkiet. Dionysios argumenterer med at ”teologene” [evangelistene] gir navnet *engel* også til de høyere ordener av de himmelske vesener ettersom også disse formidler det guddommelige lys.
6. Kapittel: *Hva som er den første, den andre og den siste engleorden.* Kapittelet identifiserer de tre triader av engler som utgjør hele hierarkiet. Dionysios avslører at mens han har de ni benevnelsene på englene fra Bibelen, er inndelingen i triader fra hans lærer, som flere steder omtales som Hierotheos.
7. Kapittel: *Om serafene, kjerubene og tronene, og det første hierarki som disse utgjør.* Kapittelet beskriver den øverste triade av englevesener og tar utgangspunkt i navnenes betydning: Serafer – ild, ”de som brenner”; kjeruber – formidlere av kunnskap og visdom; troner – Guds sete. Som øverst i hierarkiet står denne triaden nærmest Gud, ikke konkret, men i den forstand at de evner å motta og formidle videre mer av Guds nærvær.
8. Kapittel: *Om herredømmer, makter og myndigheter, og det midterste hierarki som disse utgjør.* Kapittelet beskriver den midterste triade av englevesener og tar utgangspunkt i navnenes betydning: Herredømmer – rettferdighet; makter – mot; myndigheter – orden og harmoni. Som midterst i hierarkiet, representerer denne triaden selve hierarkiets funksjon per se – å formidle: Den mottar fra den øverste og gir videre til den nederste triade. For å illustrere sitt poeng om formidling i hierarkiet, tar Dionysios i bruk ulike eksempler fra Bibelen som omhandler visjoner og åpenbaringer formidlet via engler.
9. Kapittel: *Om velder, erkeengler og engler, og det siste hierarki som disse utgjør.* Kapittelet

---

<sup>253</sup> Dionysios’ definisjon av hierarki og en redegjørelse for hierarkiets formål har jeg allerede gitt i kapittel 2. En nærmere redegjørelse for hierarkiets tredelte aktivitet følger i kapittel 3.3.

- 
- beskriver den nederste triade av englevesener og tar utgangspunkt i navnenes betydning: Velder – autoritet; erkeengler – enhet; engler – åpenbaring og budskap. Som nederst i hierarkiet er denne triaden nærmest mennesket. Dionysios forklarer at det jødiske folk har en særskilt stilling som guddommelig opplyst, fordi de tok i mot Herren, mens egypterne og babylonerne og andre folk fortsatte å dyrke falske guder, og nektet å ta i mot det guddommelige lys formidlet av englevesenene.
10. Kapittel: *Repetisjon og konklusjon av engleordenene*. Kapittelet gir en sammenfatning av CH IV-IX og tematiserer hva som er de tre ordeners felles funksjon, nemlig å løfte ordenen under seg opp til perfeksjon. Dette beskrives som en innretning som både representerer et forbilde for det kirkelige hierarki og muliggjør en lignende ordning i den menneskelige sfære.
11. Kapittel: *Hvorfor alle himmelske vesener går under den felles benevnelse "himmelske makter."* Kapittelet presenterer triaden: væren – kraft – aktivitet som den trefoldete aktivitet innenfor hver triade.
12. Kapittel: *Hvorfor høyesteprester kalles "engler."* Kapittelet forbinder den høyeste orden i EH – biskopene – med den laveste orden i CH – englene.
13. Kapittel: *Hvorfor profeten Jesaja sies å ha blitt rensset av en seraf.* Kapittelet omtaler det guddommelige lys og kraft slik den er formidlet gjennom det himmelske hierarki, spesielt med henblikk på hvordan englene renser og opplyser nivåer som er lavere enn deres orden. Kapittelet diskuterer en bibelsk tekst som utfordrer Dionysios' hierarkiske orden, nærmere bestemt Jes. 6, 6-7. Her beskrives en engel av den høyeste orden (serafen) som opplyser og renser et menneske (profeten Jesaja). Dionysios forklarer hvordan dette samsvarer med hierarkiet.
14. Kapittel: *Hva antallet som er tilskrevet englene betyr.* Kapittelet omhandler antallet engler og betydningen av det. Bibelens måte å omtale antallet av engler som "tusen ganger tusen" og "titusen ganger titusen" (Dan 7, 10) må ikke forstås bokstavlig, forklarer Dionysios, men heller som en talemåte – et poetisk uttrykk for at de er utallige. Bare englenes eget nivå av erkjennelse kan begripe og definere omfanget av dem.
15. Kapittel: *Hva de ulike billedlige fremstillinger av englemaktene betyr.* Kapittelet diskuterer Bibelens symbolske fremstillinger av engler og forklarer hvordan vi skal forstå disse. Kapittelets første og andre del er i stor grad viet temaet ildsymbolikk. Kapittelets tredje del

---

går så over til å beskrive de angeliske vesener med trekk fra menneskekroppen.<sup>254</sup> De siste delene tar for seg andre symboler hentet fra sanseverdenen som vind, skyer, stener og dessuten dyreformer som løve, okse, ørn og hester. Hele kapittelet korresponderer med *CH* II hvor den anagogiske metode til symbolfortolkning ble presentert. Dionysios bruker siste del av *CH* XV til å understreke betydningen av å bruke denne metoden til fortolkning slik at vi ikke blir hengende fast ved symbolets utvendige form. Han gir inntrykk av ydmykhet i det han avslutter med å si at noen av Bibelens symbolske fremstillinger av engler er utelatt, da han mangler den nødvendige innsikt til å forstå deres transcendentale virkelighet.

### 3.3 Tematisk gjennomgang av *CH*

Min egen tematiske gjennomgang av *CH* er basert på et utvalg av sentrale temaer: Motivet *πρόοδος* og *ἐπιστροφή* forstått som den guddommelige aktivitet som fører til opplysning; symbolforståelse; engler som teofani; hierarkiets struktur; hierarkiets formål; motivet renselse, opplysning og perfektjon. I tillegg vil jeg ta opp to nærliggende temaer hentet fra *MT* som har med den mystiske forening og det guddommelige mørke å gjøre – dette fordi disse temaene kan være med på å forklare og utdype innholdet av *CH*.

### 3.4 Hvordan vi mottar guddommelig opplysning

*CH* begynner med å prise lyset i det den knytter an til ord fra Bibelen: ”All god gave og all fullkommen gave kommer ovenfra, fra lysenes far” (Jak.1, 17). Da Gud er ”lysenes far”, er enhver gave en lysutstråling. Samtidig fører lysstrålen oss tilbake til enhet med Faderen slik begynnelsen av *CH* viser oss: ”Hva mer er, hver guddommelig manifestasjon er utstråling fra Faderen som strømmer i mot oss og med sin forenende kraft løfter det oss opp og leder oss til gjenforening med Faderen som forener, og til hans guddommeliggjørende enkelhet.”<sup>255</sup> Denne setningen etterfølges av enda et bibelsitat: ”fra ham og til ham er alle ting” (Romerne 11, 36).

---

<sup>254</sup> Blikket symboliserer englenes evne til å skue Guds lys direkte og samtidig motta en ren og klar guddommelig opplysning; luktesansen beskriver deres evne; hørsel beskriver deres evne til å ta del i den guddommelige inspirasjon; smak har å gjøre med åndelig næring og deres evne til å ta i mot næring fra de guddommelige utstrømninger; berøringssans har englene for å kunne skille det som gagnar fra det som skader; øyevipper og øyebryn viser til den veiledning om hva sinnet har sett av Gud; ungdommelighet symboliserer evig kraft; tenner er for å stykke opp den åndelige næring slik at den tilpasses hierarkiet under; skuldre, armer og hender symboliserer handlekraft og evne til å oppnå noe; hjerte er symbol på liv som er levd i samsvar med Gud og så videre. Se *CH* XV 329D-333A.

<sup>255</sup> *CH* I, 2.

---

Dionysios velger altså et kristent utgangspunkt for sin tekst i det han innleder med å sitere to skriftsteder fra Bibelen. Albertus Magnus har belyst disse grunntanker gjennom et annet bibelvers som han føyer inn i sin prolog til *CH*: ”Gud er stedet som alt strømmer ut fra og vender tilbake til, for så å strømme ut igjen” (Ad locum, unde exeunt flumina, revertuntur, ut iterum fluant). (Pred.1, 7).<sup>256</sup> Motivet ”fra ham” og ”til ham” er et motiv som kan forstås som en del av det velkjente nyplatoniske mønster μόνη, πρόοδος og ἐπιστροφή (hvile-utstrømming-tilbakevenden). I forskningen er det generell enighet om at Dionysios har overtatt dette tredelte mønster fra nyplatonismen, og at han har vært en av hovedeksponentene for å videreføre det i den kristne teologien.<sup>257</sup> En nærmere redegjørelse for bakgrunnen til motivet om utstrømning og tilbakevenden i den senere nyplatonisme følger i kapittel 4.1.1.

I *CH* er det altså ”lyset” som utgår fra Faderen og løfter oss tilbake til Faderen. Lyset representerer en utstrømning fra Faderen (selve kilden) som gjennomtrenger alt, selv den nederste materie, og som mangfoldiggjør seg selv i det skapte.<sup>258</sup> Målet er forening med guddommen – ikke forstått som en forening med den transcendent Gud, men snarere som en etterligning eller speiling av Guds manifestasjoner.<sup>259</sup> Alle hierarkiets ordener mottar renselse, lys og visdom fra dem i ordenene over som er i besittelse av en større grad av dette og som har som oppgave å gi videre til dem under seg.<sup>260</sup> På denne måte vil hvert nivå i hierarkiet bli opplyst. En tilbakevenden til lysets kilde blir det endelige stadiet i en sirkulær bevegelse der lyset i sin fylde forblir i seg selv, mens lysstrålene utgår fra og vender tilbake til kilden.

Etter å ha åpnet teksten med å legge selve premissene for hele forfatterskapet om lysutstrømningene fra Gud og tilbakevenden til Gud, går Dionysios rett på sak idet han oppfordrer til å påkalle Jesus:

Så la oss kalle på Jesus, Faderens lys, det virkelige, ”det sanne lys, som lyser for hvert menneske ved sin inntreden i verden” (Joh 1,9), hvorigjennom vi har fått ”tilgang til Faderen” [jf. Rom 5,2; Ef 2,18], lysets kilde, og etter beste evne løfte våre tanker opp til opplysning gitt oss av fedrene gjennom den hellige skrift og skue de himmelske tankers hierarkier, som er åpenbart for oss gjennom symbols form [...]<sup>261</sup>

---

<sup>256</sup> Se Albertus Magnus, *Opera omnia* Bd. XIV hos Stein 2006: 327. Det er antageligvis et avvik her mellom Vulgata og Septuaginta. Albertus Magnus’ latinske tekst avviker i alle fall fra den norske oversettelse som har sin opprinnelse i den greske tekst.

<sup>257</sup> Jf. Rorem 1993: 51

<sup>258</sup> *CH* I, 2.

<sup>259</sup> Louth 1989: 39

<sup>260</sup> *CH* VII, 3, 208A

<sup>261</sup> *CH* I, 2, 121A: Οὐκοῦν Ἰησοῦν ἐπικαλεσάμενοι, τὸ πατρικὸν φῶς, τὸ ὄν «τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον», δι’ οὗ τὴν πρὸς τὸν ἀρχιφῶτον πατέρα προσαγωγὴν ἐσχήκαμεν, ἐπὶ τὰς τῶν ἱεροτάτων λογίων πατροπαράδοτους ἐλλάμψεις ὡς ἐφικτὸν ἀνανεῶσωμεν καὶ τὰς ὑπ’ αὐτῶν συμβολικῶς ἡμῖν καὶ ἀναγωγικῶς ἐκφανεῖσας τῶν οὐρανίων νοῶν ἱεραρχίας ὡς οἱ τέ ἐσμεν ἐποπτεύσωμεν

---

Dionysios' anvendelse av "lyset" er altså ekvivalent med Kristus – Faderens lys (πατερικὸν φῶς), det virkelige og sanne lys som utfolder seg i verden. Faderen selv er det opprinnelige lys (ἀρχίφωτος πατήρ). Interessant nok bruker Dionysios termen θεουργικά, "teurgisk lys," (i flertall) i betydningen "guddommeliggjørende" om det guddommelige lys.<sup>262</sup> Dette innebærer at lyset har en transformerende kraft, noe som samsvarer med dets funksjon og virkning som er å gjennomtrengende og opplyse alle nivåer i hierarkiet i tur og orden, fra de høyere til de lavere. Dette kommer blant annet til uttrykk i *CH* 15:

Det har forvandlende kraft og formidler seg selv i noen grad til alt som finnes i dets nærhet. Det opplyser alle ting gjennom sin opplysningskraft og opplyser dem med sin opplysende klarhet. Det er uovervinnelig og rent og har evne til å skille – men selv er det uforanderlig [...]. Det er stadig i bevegelse, det beveger seg selv og andre [...]. Det er kraftfull, mektig og usynlig nærværende i alle ting.<sup>263</sup>

Her fremgår det at lyset gir all værenskraft til å være individuell, til å realisere seg selv på hver og en sin måte. Guds lys er altså en kilde til et rikt mangfold av individuelle uttrykk.

Lyset formidles altså til oss via Sønnen. I og med at Kristus forstås som lys, er det ikke bare "gjennom" ham, men det er Kristus selv som formidles til oss ned gjennom hierarkiet.<sup>264</sup> Ved å vende oss opp mot lysets kilde "kommer vi til å skue opp mot den velsignede og ytterst hellige stråle som er Jesus selv," sier Dionysios,<sup>265</sup> og gjennom Jesus kan vår natur forvandles totalt, det vil si guddommeliggjøres.<sup>266</sup> Hvordan relaterer så Jesus Kristus seg til hierarkiet? Dionysios sier at Jesus er kilden til hierarkiene, gaven som gis gjennom hierarkiet og hierarkiets endelige mål.<sup>267</sup> Jesus er det overhode hvor fra de himmelske ordener utgår, men det er englene som har den avgjørende funksjon i åpenbaringen. Det soteriologiske perspektiv som fokuserer på Kristi offergjerning og som er sentralt for andre tidlige kirkefedre som kappadokiernes (Basileos den store, Gregor av Nyssa og Gregor av Nazians) og Johannes Chrysostomos, er imidlertid ikke like fremtredende hos Dionysios. Kristus nevnes bare én gang i *CH*, i kapittel II. Det kan virke som om Dionysios er ute i et annet ærend i denne teksten: Han setter hierarkiets engler inn i en teologisk sammenheng.

Både *CH* og *EH* begynner med å anrope Jesus. Dionysios bruker her verbet ἐπικαλέσασθαι av ἐπικαλέω som ofte er brukt når en gud skal påkalles.<sup>268</sup> I *CH* II, 1, 136D sier Dionysios dessuten

---

<sup>262</sup> *CH* VII, 2. For en redegjørelse over bruk av teurgi i nyplatonismen, se Dodds 1947: 55-70.

<sup>263</sup> *CH* 329B: τὰ ἐν οἷς ἂν ἐγγένηται πρὸς τὴν οἰκείαν ἐνέργειαν ἀλλοιωτικόν, μεταδοτικόν ἑαυτοῦ πᾶσι τοῖς ὁπωσοῦν πλησιάζουσιν, ἀνανεωτικόν τῇ ζωπύρῳ θερμότητι, φωτιστικόν ταῖς ἀπερικαλύπτους ἐλλάμψεσιν, ἀκράτητον ἀμιγῆς διακριτικὸν ἀναλλοιώτον, ἀεικίνητον ταυτοκίνητον κινητικὸν ἐτέρων, δραστήριον δυνατόν, ἅπανσι παρὸν ὁρατῶς ἄμε.

<sup>264</sup> Hällström 2004 "Christ in Corpus Dionysiacum." Sidetall er ennå ukjent da boken er i trykken.

<sup>265</sup> *EH* I, 1

<sup>266</sup> *EH* III, 3, 11 441B.

<sup>267</sup> *EH* I, 1.

<sup>268</sup> Se Lampe 1961: 525.

---

at vi må besynge (ὑμνεῖν) de himmelske hierarkier.<sup>269</sup> Dette mener han er nødvendig siden det er englene som har kraft til å lede oss opp til Faderen. Målet ser ut til å være å løfte nivået av kontemplasjon – først av skriftene, så av englene til vi omsider når frem til forening med Faderen. Også *MT* begynner med en høytidelig bønn til Gud og påkallelse av treenigheten, og i tredje kapittel av *DN* skriver Dionysios at ”det sømmer seg å begynne med en bønn, spesielt før den guddommelige åpenbaringslære.”<sup>270</sup> Tilsvarende finner vi hos andre kristne forfattere som Origenes og Augustin,<sup>271</sup> men også allerede i Homers *Illiaden* forekommer gudspåkallelser ved erkjennelsesspørsmål, vanskelige forehavender og andre utfordringer.<sup>272</sup> Påkallelse av gudene var vanlig i den greske litteratur, og kommer også til uttrykk i den filosofiske litteratur, for eksempel hos Proklos i *Theol. Plat.* I, 1 (I 7, 17ff.). Når Dionysios begynner *CH* med å påkalle Jesus, viser han altså i klassisk stil til det han mener er den kristnes vei å gå for å bli esoterisk opplyst og nå en direkte innvielse i mysterienes kunnskap. Dette kommer frem i en passasje like etterpå: ”For på annen måte er det ikke mulig at den guddommelige lysstråle kan lyse inn i oss.”<sup>273</sup> Her er det altså snakk om en kunnskap som ikke er tilgjengelig uten videre, men som kan oppnås ved å påkalle Jesu hjelp.

Det at Dionysios ”kaller på” Jesus bare to ganger i sitt verk, og ikke mer, har ført til at han er blitt forbundet med origenismen.<sup>274</sup> Origenes oppfordrer å be til Faderen fremfor Sønnen: “It is a foolish error they commit who pray to the Son, whether with the Father or apart from the Father: an error arising from excessive simplicity and due to a lack of examination and enquiry. Let us therefore address supplications to the Father as God”<sup>275</sup> I *MT* sier Dionysios at den sanne bønn er ordløs, og at vi må legge fra oss alt som er for å oppnå det høyeste nivå,<sup>276</sup> noe som også skulle innebære Kristi navn. I *DN* sier han: ”Fra de hellige skrifter lærer vi at Faderen er den opprinnelige kilde for guddommen og at Sønnen og Ånden er så å si hellige utspring.”<sup>277</sup> Og i *CH*, hvor Kristus beskrives med analogien lys, sier han: ”Den lysutsstråling som kommer fra Faderen [...] Vi må løfte oss fra denne utstråling av illuminasjon for å komme til den, i seg selv, rene lysstråle.”<sup>278</sup>

---

<sup>269</sup> Ordet ὑμνεῖν har både betydningen ”å lovprise” og ”å beskrive.” Liddell og Scott 1849: 1468. Hugo Koch har vist til at Dionysios bruker dette ordet der andre forfattere ville brukt λέγειν, ”å si”. Siden Proklos også gjør hyppig bruk av ordet ὑμνεῖν, mener Koch at Dionysios kan ha det fra ham. Koch 1900: 46f.

<sup>270</sup> *DN* III, 1, 139, 13-16.

<sup>271</sup> Jf. Ritter 1994: 83

<sup>272</sup> Se for eksempel Homer, *Illiaden* B 484-492.

<sup>273</sup> *CH* I, 121C: Καὶ γὰρ οὐδὲ δυνατὸν ἑτέρως ἡμῖν ἐπιλάμψαι τὴν θεαρχικὴν ἀκτῖνα.

<sup>274</sup> Arthur 2008: 193. For mer om origenismen, se for øvrig kapittel 4.2.2.

<sup>275</sup> Origenes, *De Oratione* 14-16

<sup>276</sup> *MT* I, 1 997B

<sup>277</sup> *DN* II, 7 645B

<sup>278</sup> *CH* I, 2 121A

---

At Kristus beskrives som en lysstråle utgått fra Faderen kan, som Rosemary Arthur argumenterer for, korrespondere med Origenes' syn på Sønnen som underordnet Faderen:

Dionysius' teaching that Jesus is an outpouring of light from the 'simple ray of light' which comes from the Father, through whose illumination we may come to a knowledge of the primal ray of God itself (*CH* 1.2, 121A) is an allusion to Origen's image of Christ as the radiance of the eternal light of God, through which men 'understand and experience what the light itself is. This radiance presents itself gently to the feeble eyes of mortal men and gradually trains and accustoms them, as it were, to endure the full blaze of the light' (*De Principiis* 1.2.7). The considerable difference in intensity and power between the 'gentle radiance' of Christ and the 'full blaze' of the light of the Father suggests a comparable difference in status between Father and Son.<sup>279</sup>

Det kan mulig fortone seg merkelig at en kristen tenker, på den tiden skriftene ble til, var fortrolig med en slik form for subordinasjonisme. Hvis skriftene vel og merke har oppstått i noe som ligner et "severiansk" miljø,<sup>280</sup> vil enhver subordinasjonisme være bannlyst. Ikke desto mindre kan en slik innstilling ha gjort det påtrengende å skrive under pseudonym. Hvorvidt Dionysios kan ha vært påvirket av origenismen er et tema skal jeg la ligge her, for så å komme tilbake til det i 4.2.2 der jeg skal undersøke Dionysios' kilder. Nå skal vi se nærmere på lyssymbolikken i *CH*.

### 3.4.1 Lyssymbolikk

Dionysios forstår Gud som rent lys. Han sier at Gud er "kilden til opplysning for dem som opplyses, for han er i sannhet lyset selv. Han er årsak til all væren."<sup>281</sup> Et annet sted snakker han om et uendelig og overmåte stort osea av guddommelig lys.<sup>282</sup> I det hele tatt er lyssymbolikken viktig for Dionysios, den er blitt regnet som den mest fremtredende symbolikk i hele hans verk.<sup>283</sup> Dette kommer spesielt til uttrykk i *CH*, noe som har gitt dette verket benevnelsen en "hånd - eller grunnbok i lysmetafysikk."<sup>284</sup> Dionysios' bruk av lys som bilde på guddommelige illuminasjon fikk stor innflytelse på middelalderens tenkning – til en slik grad mener Kurt Ruh, at Dionysios kan regnes som den fremste eksponent for middelalderens lysmetafysikk:<sup>285</sup>

So sehr die Lichtmetapher, wie gerade die Eröffnung der *CH* [*Coelesti hierarchia*] erweist, biblische Erbe ist – die besondere Akzente, die Dionysios setzt, der Emanationsgedanke, das Intelligible des Lichtes oder gar die 'Helios'- Etymologie verweisen primär auf die platonisch-neuplatonische Tradition. Es ist nicht zuletzt Dionysios, der die neuplatonische 'Lichtmetaphysik' dem Mittelalter vermittelt hat<sup>286</sup>

---

<sup>279</sup> Arthur 2008: 179

<sup>280</sup> Det er flere som hevder at *CA* har oppstått i det monofysittiske miljø rundt Severus (ca.465-538) som virket som patriark av Antiokia fra 512-18 e.kr. De argumenter som taler for dette skal jeg komme tilbake til i kapittel 4.2.1.

<sup>281</sup> *CH* XIII 301D

<sup>282</sup> *CH* IX, 3

<sup>283</sup> Ladner 1992: 92

<sup>284</sup> Koch 1960: 656

<sup>285</sup> Se for eksempel Koch 1960: 653-670; Ratzinger 1960: 368-378.

<sup>286</sup> Ruh 1990: 48



---

Det ”fader-formidlede” lys som Dionysios omtaler i *CH* I er imidlertid i tidlige kommentarverk også blitt tolket som en referanse til kirkefedrene. Johannes Schytopolis hevder for eksempel at det her må være snakk om de greske fedre, at det er sine egne lærere Dionysios refererer til når han snakker om faderformidlet lys og opplysning – og legger til at Dionysios med dette ikke nødvendigvis mener sine egne forfedre.<sup>287</sup> Johannes Scotus Eriugena derimot fortolker ikke *CH*’s lysmetaforikk som noe annet enn en guddommelig opplysning formidlet av Faderen Gud og ser ikke ut til å gi dette biografisk betydning.<sup>288</sup> I sin kommentar til *CH* skriver Eriugena:

Ettersom alt lys er gitt ved guddommelig velvilje, og strømmer ut i flerfoldighet i det skapte fra det skapende uskapte, forblir det enkelt og i seg selv, mens det spres universelt i alt som er, slik det er, ettersom det ikke finnes noen ting av alt sanselig og intelligibelt værende bortsett fra den ved guddommelig velvilje utsprede opp-lysning, og holder likevel ikke opp med å være i seg selv enkel og uuttømt.<sup>289</sup>

Som en sammenfatning kan vi si at hierarkiet kan forstås som en manifestasjon av Guds lys – et ordnet lyskosmos som hele skaperverket deltar i. Fra de øverste ordener formidles lyset nedover i hierarkiet, helt ned til det jordiske hierarki. Tanken om et lys som brer seg nedover i ulike nivåer og som binder himmel og jord sammen er ikke spesielt for Dionysios, vi finner det uttrykt i stor skala innenfor nyplatonismens lysmetaforikk. Allerede Platon snakker i *Politeia* X, 616B om en ”lyssøyle” som strekker seg gjennom himmelen og ned til jorden. Dette lys beskrives ved at det ligner regnbuen, men at det er klarere og renere, og at det binder himmelen sammen.<sup>290</sup> Regnbuen som symbolet på forbindelsen mellom himmel og jord får i den greske mytologi sin gestalt i gudinnen Ἥρις (”regnbue”) som forstås som formidler mellom gudene og menneskene.<sup>291</sup> Også Proklos omtaler et guddommelig kjede, θεῶν σειρά, som strekker seg fra himmel til jord.<sup>292</sup> I følge Hugo Koch skal denne nyplatonske ”golden chain” tenkning være inspirasjonskilde for Dionysios’ lyshierarki. Det at Dionysios bruker termen πολύφωτος tolker han som Dionysios’ anskuelsegjøring av at det dreier seg om lys og opplysning.<sup>293</sup> Stephen Gersh forstår også Dionysios’ lyssymbolikk som en del av den nyplatonske emanasjonsmetaforikk. Han viser til *CH* 121 B hvor det er snakk om Tearkiets ”lysutgivning” φωτοδοσία, *CH* 121A hvor Kristus beskrives som det ”faderlige lys” πατρικὸν φῶς og *CH* 165B hvor betegnelsen ”opplysning” φωτισεταί

---

<sup>287</sup> *Scholia* 32.2; 7.12 16.19 (*CH* 1.2, 121A), se Rorem og Lamoreaux 1998: 154.

<sup>288</sup> *Expositiones* 1.225-228, s. 7. Se Rorem 2005: 18.

<sup>289</sup> Johannes Scotus Eriugena i Barbet 1975: kap.1, linje 128: Quoniam diune bonitatis omnis illuminato, que multipliciter in ea que preusia sunt facienda procedit, manet simpla in seipsa et, dum diffunditur universaliter in ea que sunt, ut sint, quia nulla alia est rerum omnium sensibilium et intelligibilium subsistentia preter diune bonitatis illuminationem et diffusionem, non desinit esse in seipsa simplex et inexhausta. Min oversettelse fra latin.

<sup>290</sup> *Staten* X, 616B

<sup>291</sup> I *Iliaden* II, 786 fortelles det at gudinnen Iris var Heras tjenerinne og brakte budskap til beboerne av Troja.

<sup>292</sup> Dette behandler han under sin utlegning om bønn i kommentaren til *Timaios*, 65A, s. 150, se Koch 1900: 187

<sup>293</sup> Koch 1900: 187

---

brukes om det andre trinn i hierarkiets tredelte aktivitet.<sup>294</sup> Denne type metaforikk og terminologi var allerede godt etablert innenfor nyplatonismen. Både Iamblichus og Proklos bruker ordet ἐλλάμψεις om henholdsvis gudenes utstråling og forholdet Årsak-virkning, og Damascius snakker om ἵχνος οἷον ἀστράπτων ἐξάιφνης, et ”plutselig blinkende spor” fra oven.<sup>295</sup> Det er altså en kjent type metaforikk Dionysios gjør bruk av i *CH*.

Lyset er imidlertid også forbundet med mørket i Dionysios’ system. Mørket – som hos Dionysios forstås som et uttrykk for den transcendent guddom som er ukjennelig – blir paradoksalt nok ekvivalent med lyset.<sup>296</sup> I *Ep* 1 forklarer Dionysios at mørket er det sterkeste lys, og at ἀγνωσία formørker γνῶσις. Werner Beierwaltes har tolket dette slik at transformasjonen av lysmetaforikken til mørke ikke har med noe som er diffust eller irrasjonelt å gjøre, men at det snarere beskriver Gud som ”Überhelle,” et slags overlys.<sup>297</sup> Her kommer den radikale negativitet og Guds absolutte transcendens til uttrykk. Jeg kommer tilbake til det guddommelige mørke og den transcendent guddom i forbindelse med gjennomgangen av ”den mystiske forening” i 3. 7. 1. Nå skal vi imidlertid se nærmere på Dionysios metode til tolkning av symboler siden denne utgjør en viktig del av *CH* og siden han selv mener at en riktig tolkning av symboler er avgjørende for å kunne kontemplere det himmelske hierarki.

### 3.5 Dionysios’ symbolforståelse

I *CH* II og *CH* XV presenterer Dionysios oss for en kompleks metode for å fortolke religiøse symboler – både bibelske symboler og navn for engler og Gud, samt liturgiens symbolikk. To kapitler er altså viet hans symbolforståelse – et av de første og det siste. Hvorfor tillegger Dionysios symboltolkning slik stor vekt? Hvilken rolle spiller symboler for Dionysios’ hierarkilære? Dette skal være tema for denne delen.

Dionysios gir i det hele tatt refleksjoner rundt symbolikk og estetikk en essensiell betydning i sitt verk. Hele hans verdensbilde er preget av en forståelse av skapelsen som god og skjønn.<sup>298</sup> Som vi så i 2.2 så forstår han hierarket som en ”skjønn orden” og som en motsats til kaos. I *CH* I sier han: ”Ethvert tenkende individ forstår at tilsynekomsten av skjønnhet er tegn på usynlig kjærlighet.”<sup>299</sup> Ifølge Hans Urs von Balthasar er estetikken det mest fremtredende i Dionysios’ teologi:

---

<sup>294</sup> Gersh 1978: 23f.

<sup>295</sup> Ibid.

<sup>296</sup> For mer om sidestillingen av lys og mørke hos Dionysios, se Vanneste 1959: 64ff.; 125ff.

<sup>297</sup> Beierwaltes 1985: 149

<sup>298</sup> I DN IV sidestilles det skjønne med det gode.

<sup>299</sup> *CH* I, 121D: τὰ μὲν φαινόμενα κάλλη τῆς ἀφανοῦς εὐπρεπείας ἀπεικονίσματα λογιζόμενος.

---

Denys can be regarded as the most aesthetic of all Christian theologians, because the aesthetic transcendence we know in this world (from the sensible as manifestation to the spiritual as what is manifest) provides the formal schema for understanding theological or mystical transcendence (from the world to God).<sup>300</sup>

Med tanke på den betydningen Dionysios tillegger sin estetikk og symbolforståelse, og det faktum at dette også fikk stor betydning for sin ettertid, er det derfor bemerkelsesverdig at det i CA, slik det foreligger i dag, ikke finnes noen skikkelig detaljert og systematisk presentasjon av hans symbolsyn. I flere av sine skrifter refererer Dionysios selv til et verk med tittelen *Den symbolske teologi*, et verk som i dag ikke finnes – om det er gått tapt eller om det aldri ble skrevet er et åpent spørsmål. Dionysios gjør selv rede for hva som skal være innholdet i dette verk:

I verket "Den symbolske teologi" beskrives de navn man overfører på det guddommelige fra den sansbare verden, hva som er de guddommelige former, de guddommelige tilstander, deler, organer, de guddommelige steder og verdener, gudenes lyster og sorger, deres raseri, deres drukkenskap og bakrus, deres eder og forbannelser, drømmer og våken tilstand, og alle slags andre religiøse former og figurer som er symbolske fremstillinger av det guddommelige.<sup>301</sup>

Til tross for at *Den symbolske teologi* ikke foreligger som samlet verk, gir Dionysios på flere steder uttrykk for innholdet i sin symboltenkning.<sup>302</sup> Disse fragmentene har den jødisk-kristne mystiker Edith Stein – en av Edmund Husserls studenter, senere karmelittnonne og offer for Holocaust – forsøkt å rekonstruere til et samlet hele. I følge Stein er hele Guds skaperverk en symbolsk teologi for Dionysios, og mennesker har muligheten til å erverve seg førstehånds kjennskap til denne Guds "naturlige åpenbaring."<sup>303</sup> Dionysios' symbolikk relaterer seg både til Gud, engler og kirken – eller for å bruke hans eget språk: tearkiet og de himmelske og kirkelige hierarkier – og deretter til resten av kosmos. Hans symbolikk omfatter altså både manifestasjoner av Gud og det hellige – teofanier og hierofanier – i den sensible og intelligible natur på den ene side<sup>304</sup>, og i ritene og sakramentene på den andre side. Denne tosidige symbolikken knyttes igjen til to ytterligere distinksjoner, henholdsvis til det som Dionysios selv omtaler som "like" og "ulike" symboler, og til den bekreftende (katafatiske) og den negerende (apofatiske) teologi. René Roques understreker symbolenes dialektiske funksjon hos Dionysios, og skriver at vi gjennom symbolene har fått et språk til å kunne begripe guddommen – om ikke på en fullstendig måte, så i det minste gjennom

---

<sup>300</sup> Balthasar 1986: 168, 154

<sup>301</sup> MT III, 146.1-147.3: 'Εν δὲ τῇ Συμβολικῇ Θεολογίᾳ, τίνες αἱ ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ θεῖα μετωννύμια, τίνες αἱ θεῖαι μορφαί, τίνα τὰ θεῖα σχήματα καὶ μέρη καὶ ὄργανα, τίνες οἱ θεῖοι τόποι καὶ κόσμοι, τίνες οἱ θυμοί, τίνες αἱ λῦπαι καὶ αἱ μῆνιδες, τίνες αἱ μέθαι καὶ αἱ κραυγαί, τίνες οἱ ὄρκοι καὶ τίνες αἱ ἀραι, τίνες οἱ ὕπνοι καὶ τίνες αἱ ἐγρηγόρσεις καὶ ὅσαι ἄλλαι τῆς συμβολικῆς εἰσι θεοτυπίας ἱερόπλαστοι μορφώσεις. Til norsk ved Jens Braarvig (*Den mystiske teologi* 2000: 59).

<sup>302</sup> Spesielt i det andre kapittel av CH og i det niende brev redegjør Dionysios for sin metode til fortolkning av religiøse symboler.

<sup>303</sup> Stein 1979: 43, 19f. Se også Ladner 1992: 90.

<sup>304</sup> Se for eksempel DN I,2; 1,4.

---

former og figurer som bedre tilkommer vår forstand, og som gjør det lettere for oss å kunne tolke og forstå virkeligheten av den himmelske orden:

Proposés par les Livres Saints, les symboles sont l'effet d'une condescendance par laquelle Dieu se rend, d'une certaine manière, accessible aux intelligences incarnées; par laquelle en tout cas il nous permet de mieux comprendre les réalités d'ordre spirituell. Les symboles en effet sont des schèmes, des figures, des formes [...] qui tombent sous nos sens et peuvent être facilement interprétés et compris.<sup>305</sup>

Hvilken rolle spiller så symbollæren i forhold til hierarkiet? Dionysios' svar på dette er at det er umulig for oss mennesker å kontemplere de himmelske hierarkier uten ved hjelp av materielle fremstillinger som må tolkes.<sup>306</sup> For å hjelpe oss til å løftes opp til perfektjon, må vi stige fra det sensible opp til det intelligible. Dette skjer, i følge Dionysios, ved at vi kontemplerer den symbolikk som finnes i den hellige skrift og i kirkens ritualer.<sup>307</sup> På denne måte kan sinnet løftes opp til englenes sfære. Her ligger det implisitt at det materielle symboliserer en åndelig realitet. I både *CH* og *EH*, i *Ep. IX*<sup>308</sup> og *MT* og i referansene til "Den symbolske teologi" i *DN* og andre steder vektlegges den symbolske anagogiske (oppløftende) funksjonen til den materielle verden.<sup>309</sup> Her diskuterer han det språk som Bibelen bruker om det guddommelige og tar i bruk flere eksempler. Spesielt er han opptatt av å rettferdiggjøre bruk av symboler som kan virke vulgære eller banale – det han omtaler som "ulike likheter."<sup>310</sup> Dionysios argumenterer med at det er lettere å forstå at disse symboler ikke kan utsi noe reelt om guddommen, mens "like" symboler snarere kan forlede en til å tro at den transcendent guddom på en fullverdig måte lar seg beskrive.<sup>311</sup> Vi skal nå se nærmere på hva Dionysios legger i denne distinksjonen.

### 3.5.1 Like og ulike symboler

Dionysios' skille mellom "like" (ὅμοια) og "ulike" (ἀνόμοια) symboler eller likheter har mange paralleller til relasjonen mellom apofatisk og katafatisk teologi – de representerer en dobbel eller tosidig måte å beskrive Gud på, og utelukker ikke hverandre. "Like" symboler har en viss likhet med det de symboliserer – Dionysios eksemplifiserer med begrepene tanke, ånd og væren. "Ulike" symboler stammer fra den materielle verden – slik som antropomorfe fremstillinger av Gud som

---

<sup>305</sup> Roques 1958: XXI

<sup>306</sup> *CH* I, 121

<sup>307</sup> *CH*, I, 3.

<sup>308</sup> Rorem viser til at *Ep. IX* kanskje fremstiller et sammendrag av den *Symbolske teologi*, se Rorem 1984: 72, 127; Rorem 1993: 197. Et annet sted sier han "perhaps the Ninth Epistle is not a summary but a subtle substitution for the fictitious Symbolical Theology," Rorem 1980: 88.

<sup>309</sup> Rorem 1993: 78. En slik lesning av Skriften fikk stor innflytelse på spesielt det 13. århundres skolastikk. I siste halvdel av dette århundre oppsto en ny interesse for å studere Dionysios' skrifter, noe som også er blitt omtalt som en "Dionysios-renessanse."

Bonaventura takket Dionysios for hans metode til å lese Skriften anagogisk. Hans egne skrifter inneholder en rekke eksempler på hans anagogiske fortolkning av de intelligible vesener. Se Keck 1998: 49ff.

<sup>310</sup> Dionysios skriver "ulike likheter" om "ulike" symboler, se *CH* II, 4; *DN* IX, 6. Jeg velger å bruke benevnelsen "ulike symboler".

<sup>311</sup> *CH* II, 2.

---

krigsmann, lidenskapelig elsker eller som sjalu og bedragersk; eller Bibelens beskrivelser av engler forkledd som hester, kyr og flammende hjul.<sup>312</sup>

Ifølge Dionysios er ulike symboler den mest passende måte å fremstille det usynlige på.<sup>313</sup> Dette begrunner han med at det er mindre sjanse for at vi vil tolke de disse symboler bokstavelige – de vil snarere få oss til å forstå at det guddommelige overgår alt, og ikke lar seg beskrive med ord. For som han understreker, ville det være absurd dersom vi skulle ta det som Bibelen sier om de himmelske vesener bokstavelig og tro at himmelen er fylt med horder av løver og hester og fugleflokker.<sup>314</sup> Bibelen omtaler det himmelske og englenes verden ved hjelp av et symbolsk språk hentet fra denne verden for å gjøre denne transcendent virkelighet forståelig for oss.<sup>315</sup> Dionysios eksemplifiserer med å referere til Salme 78, 65: ”Da våknet Herren som en sovende, som en helt som jubler av vin.” Siden drukkenskap og søvn er aktiviteter som hører mennesker til – ikke Gud – mener Dionysios at dette er et perfekt bilde til å beskrive Gud. Han forklarer videre at det var for å unngå misforståelser hos dem som ikke formår å løfte seg opp utover den verdslige skjønnhet [”like” symboler] at teologene<sup>316</sup> så viselig gjorde bruk av ”ulike” symboler.<sup>317</sup> For som han påpeker vil ikke noe fornuftig menneske betvile at et slikt absurd bilde i større grad er i stand til å løfte vårt sinn opp til det intelligible enn hva ”like” eller og høyerestående bilder er.<sup>318</sup>

Dionysios’ argument er altså at nedrige beskrivelser av Gud og engler neppe kan misforstås til å tolkes bokstavelig. De vil tvert i mot virke ansporende slik at selv de med ”materielle tilbøyeligheter” ikke kan akseptere dette som gjeldende beskrivelser av det guddommelige.<sup>319</sup> Det virker som Dionysios her snakker ut fra egen erfaring – han sier nemlig at han ikke ville brydd seg med å søke å gi anagogiske og presise forklaringer på de hemmelige sannheter dersom han ikke selv hadde latt seg sjenere av skriftens uheldige bilder av englene. Han forteller videre at dette provoserte hans sinn til å gå bakenfor det materielle og søke bortenfor denne verdens tilsynekomster.<sup>320</sup>

Videre er han opptatt av å unngå at antropomorfe symboler tolkes bokstavelig.<sup>321</sup> Høyerestående fremstillinger av engler med menneskelige trekk kan lett få oss til å tro at englene er ”overmennesker,” eller slik Dionysios formulerer det: ”gullaktige, lysende og lynende menn [...]

---

<sup>312</sup> I *Ep. IX* gir Dionysios en lang liste over ulike symboler.

<sup>313</sup> *CH II*, 3, 141A

<sup>314</sup> *CH II*, 2

<sup>315</sup> *CH II*, 137D

<sup>316</sup> Når Dionysios i denne sammenheng skriver ”teologene” mener han evangelistene, som han omtaler som de sanne teologer.

<sup>317</sup> *CH II*, 141B

<sup>318</sup> *CH II*, 141B

<sup>319</sup> *CH II*, 141B

<sup>320</sup> *CH II*, 145B

<sup>321</sup> Hugo Koch viser med flere eksempler hvordan Dionysios bekjemper alle antropomorfe forestillinger om Gud og de himmelske vesener som ellers var utbredt på den tiden i kristne kretser, blant annet hos Origenes og Gregor av Nyssa. Koch 1900: 206.

---

ikledd strålende kledninger.”<sup>322</sup> Dette er selve utgangspunktet for Dionysios’ hermeneutikk – det antropomorfe problem. Han polemiserer mot alle antropomorfiske gudsforestillinger og viser ved rikelig bruk av metaforer at guddommen ikke lar seg fange i ett begrep. På den andre siden viser han ved hjelp av negerende utsagn til nødvendigheten av å transcendere alle gudsnavn.

Dionysios påpeker betydningen av å vite hvordan vi skal fortolke de ”ulike” symboler<sup>323</sup> og hvordan transcendere attributter ved guddommen som sinne og begjær fra de lavere realiteter som har med sansene å gjøre, opp til en høyere himmelsk realitet. I *CH II* gir han en utførlig beskrivelse av sin metode dette. Formålet er altså å hjelpe leseren til å venne seg til å tenke annerledes om symbolene, nemlig å bevege seg bortenfor den ytre siden med all sin verdslige staffasje, slik at når vi til enhver tid støter bort i symboler kan forstå dem for hva de er, og forstå dem rett. Dette er først og fremst en pedagogisk og anagogisk hjelp til tolkning, en hjelp til å kunne løfte vårt sinn opp på en måte som tilfaller oss best, eller som Colm Luibheid formulerer det i sin engelske oversettelse: ”in a manner suitable to our nature.”<sup>324</sup>

I tillegg til å være en hjelp til å løfte oss opp til skuen av det guddommelige, har symbolene dessuten en annen funksjon – å skjule. Dionysios skriver at det er nødvendig at de hellige og skjulte sannheter om de himmelske intelligenser forblir skjult for mangfoldet, for ikke alle er hellige og kunnskap om det hellige er ikke for alle.<sup>325</sup> Det er altså en dobbel hensikt som ligger til grunn for symbolene: De skal både åpenbare og skjule, de skal imøtekomme de mottakelige med synlige tegn og åpenbaringer, alt etter hva de evner å se og høre, og samtidig holde sannheten skjult for uvedkommede. For den innvidde fungerer symbolene som en vei inn til deres tolkning, men for den uinnvidde stenger den ytre staffasjen av for symbolenes indre mening og symbolene vil gjerne oppfattes som absurde og kanskje latterlige – noe som også er meningen. Symbolets tvetydighet omfatter altså på den ene side en ytre absurditet og på den andre side en indre mening, et høyere innhold og et lavere synlig nivå. På den ene siden skal de tildekke og forhindre de uinnvidde til å ta del i hemmelig viten, på den andre siden skal de avsløre de hellige sannheter for dem som har innsikt. Dette er motivet for symbolikken – hemmeligholdelse og avsløring, alt etter hva tolkeren evner å oppfatte.

Ut fra samme grunn som ”ulike” symboler er best egnet til å beskrive det guddommelige på, argumenter Dionysios for bruk av den ”negative” teologi.<sup>326</sup> Dette betyr at det eneste vi i siste instans kan si om Gud er at han verken er det ene eller det andre, og at han eksisterer bortenfor all

---

<sup>322</sup> *CH II*, 141B

<sup>323</sup> *CH II*, 141C

<sup>324</sup> Luibheid 1987

<sup>325</sup> *CH II*, 2

<sup>326</sup> *CH II*, 3

væren og ikke-væren. Betydningen Dionysios tillegger ”ulike” symboler og negativ teologi leder ham til den mystiske teologi, spesielt slik den er lagt frem i *MT*. Den mystiske teologi leder frem til den høyeste transcendens som Dionysios beskriver slik: ”Vi vil si at alle tings årsak verken har væren, liv, ord, tanke, eller legeme. Den har heller ikke noen tilstand eller noen form, ingen kvalitet, kvantitet eller tyngde [...] eller noe annet som hører den sansbare verden til.”<sup>327</sup> Til tross for Dionysios’ preferanse for negasjoner, analyserer han Bibelens billedlige fremstillinger av engler og Gud og aksepterer dem som symbolske beskrivelser av det hellige. På samme måte søker hele hans verk *DN* å gi en beskrivelse av guddommen gjennom navn som ”godhet,” ”lys,” ”skjønnhet,” ”kjærlighet,” og ”ekstase.”<sup>328</sup> Dionysios setter ikke noe skarpt skille mellom de intelligible ”navn” for Gud og de sensible ”symboler.”<sup>329</sup> Alle ting, om det er intelligible navn eller sensible symboler, er både ”like” og ”ulike” uttrykk, og altså kun symboler for Gud. Alle måter Gud uttrykkes på har derfor samme ontologiske status, for ingenting kan utsi noe reelt om Gud.<sup>330</sup>

### 3.6 Engler som teofani

Andrew Louth viser til at mens tidligere kristne teologer befattet seg mest med Ordet, λόγος som utgående fra Gud og fortolket Guds tilsynekomst i det gamle testamentet som Guds Ord,<sup>331</sup> er Dionysios som en stor del av den kristne teologi i det femte århundre mer opptatt av engler som Guds θεοφάνεια (teofani) eller tilsynekomst.<sup>332</sup> Guds teofani forstås som den guddommelige πρόοδος – utstrømning, hvor Gud gjennom sin kjærlighet og godhet viser seg i skaperverket.<sup>333</sup> I følge Dionysios er englene Guds teofani, de er manifestasjoner av Gud som selv er uutsigelig, de går ut fra den stillhet som omslutter Gud for å kommunisere med skaperverket.<sup>334</sup> Englene fungerer først og fremst som formidlere mellom Gud og det skapte. I *CH IV* skriver han at all menneskelig kunnskap om det hellige er formidlet av engler. Englene er budbærere mellom Gud og menneske (jf. Jacobs drøm om englestigen 1. Mos.28,12), de bringer budskap fra Gud til menneskene og de bringer bønner fra menneske til Gud (jf. det hebraiske ordet for engel, מַלְאָךְ (*mal’ak*) som betyr budbringer, og det greske ἄγγελος som betyr det samme). Om englenes natur sier ikke Dionysios mye da han mener dette utelukkende er et Guds mysterium,<sup>335</sup> han ser derimot ut til å være mer

---

<sup>327</sup> *MT IV*: Λέγομεν οὖν, ὡς ἡ πάντων αἰτία καὶ ὑπὲρ πάντα οὐσα οὔτε ἀνούσιός ἐστιν οὔτε ἄζωος, οὔτε ἄλογος οὔτε ἄνους· οὔδ’ ἐσῶμά ἐστιν οὔτε σχῆμα, οὔτε εἶδος οὔτε ποιότητα ἢ ποσότητα ἢ ὄγκον ἔχει· οὔτε ἄλλο τι τῶν αἰσθητῶν οὔτε ἐστὶν οὔτε ἔχει. Til norsk ved Jens Braarvig i Hanssen 2000: 60.

<sup>328</sup> *DN IV*

<sup>329</sup> Perl 2007: 102. Perl har viet et helt kapittel til Dionysios’ symbollære 2007: 101-113.

<sup>330</sup> *Ibid.*: 103

<sup>331</sup> Ignatius, *Epistle to the Magnesians* 8.2, hos Louth 1989: 51

<sup>332</sup> Louth 1989: 37

<sup>333</sup> Jf. Perl 2007: 514f. Perl ser ut til å betrakte hele Dionysios’ filosofi under dette aspektet.

<sup>334</sup> Jf. *DN IV.2*

<sup>335</sup> *CH VI.1* 200C

---

opptatt av deres *funksjon* som er formidling. Guddommelige vesener som formidlere finner vi i mange ulike tradisjoner: Hos Homer er enkelte guder og gudinner beskrevet som ”budbringere” mellom himmel og jord eller ”engler,” ἄγγελος.<sup>336</sup> Først og fremst gjelder dette den olympiske guden Ἑρμῆς som av Proklos betegnes som ἀρχαγγελικός, (”erkeengelaktig”) og som ἄγγελος τοῦ Διός (”Zeus’ budbringer”).<sup>337</sup> Englenes funksjon ligger altså implisitt i navnet ἄγγελος, ”budbringer.”

Av alt det skapte rager englene i den intelligible verden høyest. Englene er rene intelligenser – kroppsløse (ἄσώματος) og immatrielle (ἄυλοι) – to adjektiver som i følge René Roques synes uunnværlige for Dionysios når han skal beskrive det som er av intelligibel natur.<sup>338</sup> Selv om englene er nærmest Gud, blir de aldri identisk med ham – det ontologiske skille mellom Skaper og det skapte opphører ikke å eksistere. Englenes nærhet med Gud må forstås som likhet med Gud – de englene som er øverst og nærmest Gud har størst likhet med ham. Denne likhet med Gud formidles videre til menneskene som kunnskap og lys, og alt etter hvorvidt menneskene evner å motta denne åpenbaring av Guds likhet, likedannes vi og imiterer englene og derigjennom Gud selv.

I *CH* redegjør Dionysios for hva som kjennetegner hvert nivå i englehierarkiet og hvordan de ulike nivåene forholder seg til hverandre. Det er spesielt i *CH* IV-V at han forklarer hva som menes med ordet engel og hva som kjennetegner englene. Når Dionysios snakker om engler tar han i hovedsak utgangspunkt i Bibelens beskrivelser av dem. Bibelens englebeskrivelser baserer seg på bilder hentet fra sanseverdenen og må forstås på bakgrunn av den grunnregel at alt i sanseverdenen representerer noe åndelig.<sup>339</sup> Dette innebærer imidlertid ikke at bildene er ensbetydende med det de fremstiller, men snarere at de tilkjennegir en likhet. Dette prinsippet om likhet har bakgrunn i en analogitenkning hvor man går ut fra at alt det jordiske peker utover seg selv og på noe overjordisk.

### 3.7 De himmelske ordener

Det himmelske hieraki er ordnet i tre distinktive triader (διακόσμησις) som hver og en består av tre separate ordener (τάξεις).<sup>340</sup> En systematisk gjennomgang av de himmelske ordener gir Dionysios i *CH* VI-X. René Roques har på bakgrunn av dette gitt en grundig innføring i hierarkiets indre struktur i *L’Univers Dionysien*.<sup>341</sup> Her redegjør han for den generelle terminologi vedrørende hierarkiet. Av disse termene er de hyppigst forekommende følgende: ἱεράρχια = samtlige

---

<sup>336</sup> *Odysseen* V, 29.

<sup>337</sup> Beck 1992: 327

<sup>338</sup> Roques 1954: 55

<sup>339</sup> Stein 2006: 328

<sup>340</sup> Se Roques 1954: 56: ”Alors que τάξις désigne toujours un ordre et un seul, διακόσμησις deviant synonyme de triade ou de hiérarchie au sens étroit de ce terme.”

<sup>341</sup> Roques 1954: 135-146



---

englevesener, διακόσμησης<sup>342</sup> = en triade av engler, τάξις = en enkel orden i triaden.<sup>343</sup>

Arrangementet kan fremstilles på følgende måte:

#### Første triade

1. Serafer (σεραφίμ)
2. Kjeruber (χερουβίμ)
3. Troner (θρόνοι)

#### Andre triade

4. Herredømmer (κύριοι)
5. Makter (δυνάμεις)
6. Myndigheter (ἐξουσίαι)

#### Tredje triade

7. Velder (ἀρχαι)
8. Erkeengler (ἀρχάγγελοι)
9. Engler (ἄγγελοι)

Navnene på de ulike englevesenene henter Dionysios fra Bibelen:<sup>344</sup> σεραφίμ fra Jes 6; χερουβίμ fra Gen 3, 24 og Esek 10,5; θρόνοι, δυνάμεις, ἐξουσίαι og ἀρχαι fra Kol 1, 16 og Ef 1, 21; ἀρχάγγελοι fra 1. Tess 4, 16 og Jud 9. Ἄγγελοι finnes ofte beskrevet både i *GT* og *NT*. Selve rangeringen av englene i hierarki er ikke fra Bibelen, men var utbredt i den oldkirkelige litteratur.<sup>345</sup> Det som er spesielt for Dionysios, er at han deler hierarkiene inn i triader, noe som er antatt å være inspirert av nyplatonisk filosofi, spesielt slik den er utformet av Proklos. For Dionysios representerer de tre triadene imidlertid den kristne treenighet og er viet lovprisningen av denne. Den kristne treenighet gir Dionysios navnet θεαρχία.<sup>346</sup> En nærmere redegjørelse for innholdet i og bakgrunnen for Dionysios' triadeinndeling blir tatt opp i kapittel 4 under gjennomgangen av kilder for Dionysios' hierarkilære.

---

<sup>342</sup> Termen διακόσμησης ble også brukt av alexandrinere, kappadokierne og nyplatonikerne. Se Sheldon-Williams 1991: 464

<sup>343</sup> Roques 1954: 136

<sup>344</sup> Se *CH* VII.1 205B – IX.2 260B for oppstilling av de ulike ordenene og deres attributter.

<sup>345</sup> Se Roques' introduksjon i 1954: Ivii–Ixiii for bibelske og patristiske forutsetninger for Dionysios' ni ordener og deres navn.

<sup>346</sup> θεαρχία som er et av mange katafatiske, bekræftende navn for Gud skulle imidlertid ikke få like omfattende betydning i den kristne tenknings historie som neologismen ἱεράρχια. Dionysios bruker ἱεράρχια mer hyppig enn θεαρχία. Chevallier har vist til at mens θεαρχία opptrer 47 ganger i *CA*, opptrer ἱεράρχια 90 ganger. Hos Mc Ginn 1994: 391.

Dionysios skriver om den øverste triaden i hierarkiet – σεραφίμ, χερουβίμ, θρόνοι (serafer, kjeruber, troner) – at den har oppnådd den høyeste form for renhet. Alle ordenene i denne triade er i Guds umiddelbare nærvær, de er ”hele tiden forenet med ham, over alle andre, uten noe mellomledd.”<sup>347</sup> Disse er de første av de angeliske vesener som blir opplyst av Gud og bringer dette videre til gruppene under seg, derfor får de den spesielle betydning som ”innviere.”<sup>348</sup> Dionysios forklarer at nøkkelen til å forstå englene er deres navn som sier noe om den vesenskvalitet som hver og en orden besitter.<sup>349</sup> For å forklare serafenes funksjon tar han utgangspunkt i hebraisk etymologi, nærmere bestemt den hebraiske rot SRP som betyr ”å brenne.”<sup>350</sup> Serafene beskrives som å være i besittelse av en ildkvalitet og på den måte i stand til å varme, opplyse og rense.<sup>351</sup> Kjerubene beskrives som ”fylde av visdom” og ”overstrømmende visdom,” noe som har sammenheng med deres funksjon som er å ta i mot og viderebringe visdom.<sup>352</sup> Tronene er forstått som kongetrone eller Guds kongsete.

Den midterste triaden – κύριοι, δυνάμεις, ἐξουσίαι (herredømmer, makter, myndigheter) – mottar det guddommelige lys fra den øverste triade og formidler det videre til den nederste triade. Myndighetene ”mottar Gud på en harmonisk måte”<sup>353</sup> Den nederste triaden – ἄρχαι, ἀρχάγγελοι, ἄγγελοι (velder, erkeengler, engler) – formidler det guddommelige lys videre til det menneskelige nivå. Veldene funksjon er ”å lede andre som en fyrste” og å ”manifestere alle ordeners transcendent prinsipp.”<sup>354</sup> Dionysios tolket meningen av ἄρχαι som å vende seg mot det guddommelige prinsipp (ἀρχή). Erkeenglene har karakteristisk nok sitt navn ἀρχ-άγγελοι fra sin posisjon som er mellom ἄρχαι og ἄγγελοι.<sup>355</sup> Englenes funksjon er å veilede menneskene. Navnet ”engel” brukes imidlertid om alle nivåene i englehierarkiet, selv om det egentlig er betegnelsen på det nederste nivå.<sup>356</sup> Dionysios bruker CH V til å argumentere for dette. Han forklarer at det henspiller på den felles oppgave som alle ordener har og som er det karakteristiske trekk ved hele englehierarkiet, nemlig formidling. Ettersom også de høyere ordener er formidlere av det guddommelige lys kan også de kalles ἄγγελοι, budbringere.<sup>357</sup> Men som han understreker kan

<sup>347</sup> CH VI,1 200C

<sup>348</sup> Jf. EH V 501A-B

<sup>349</sup> CH VII, 206 B-D

<sup>350</sup> Dionysios sier selv at han er ukyndig med hensyn til det hebraiske språk. Det er derfor godt mulig at han her benyttet seg av en kilde som Filons *Onomasticum aominum Hebraeorum*. Dette verk var svært utbredt og hyppig å finne i de greske biblioteker i Origenes’ utvidede eksemplar. Se [www.philos-website.de](http://www.philos-website.de) [hentdato: 06. 07. 2008].

<sup>351</sup> CH VII 205B-C

<sup>352</sup> CH VII 205B

<sup>353</sup> Flere steder i Bibelen nevnes disse navnene, men ikke under ett. Hos Paulus i Kol 1, 16 og Ef 1, 21 kan vi lese om troner, herredømmer, makter, myndigheter og velder, samt engler og erkeengler. Se også Roques, “Introduction”, CH, Ivii-Ixiii for bibelske og patristiske forutsetninger for Dionysios’ ni ordener og deres navn.

<sup>354</sup> CH IX, 1 257B

<sup>355</sup> CH IX, 2 257C-D

<sup>356</sup> CH V 196B

<sup>357</sup> CH V196C

ikke dette gjelde den andre veien, ved at de lavere ordener kalles med samme navn som de øverste: ”Å kalle de nederste ordener i hierarkiet for fyrster, troner eller serafer, kan vi ikke, for de har ikke andel av den aller høyeste kraft.”<sup>358</sup> Tanken om at de lavere ordener ikke besitter samme kraft som de høyere, er et universelt prinsipp som gjelder ethvert hierarki. Proklos beskriver subordinasjonsprinsippet slik i *Teologiens Elementer*:

Everything which proceeds in the divine orders is not naturally adapted to receive all the powers of its producing cause. Nor in short, are secondary natures able to receive all the powers of the natures prior to themselves, but the latter have certain powers exempt from things in an inferior order, and incomprehensible by the beings posterior to themselves.<sup>359</sup>

Det samme prinsippet gjelder for Dionysios’ menneskelige hierarki, hvor hierarkens makt også inkluderer de subordinerte presters og diakoners makt – og likeledes nivået av perfeksjon som også vil omfatte illuminasjon og renselse – men ikke vice versa.<sup>360</sup>

En annen måte å beskrive de mest opphøyde vesener på er ved at de besitter en høyere form for renhet. Det som særpreger renheten er, ifølge Dionysios, at den holder de mer opphøyde vesenene skilt fra dem som er underordnet:

Som de reneste vesener må disse oppfattes – ikke som om de var fri fra all verdens vanhellige flekker og besudling, heller ikke fordi materielle og sanselige fremstillinger ikke har tilgang til dem - men heller på den måte at de er opphøyd fra all svakhet, og overskrider alt som er mindre hellig. I overensstemmelse med sin høyeste hellighet nyter de, foran de mest gudelige maktene, den aller høyeste rang, og tilsvarende gjennom Guds evige kjærlighet bevarer de urokkelig sitt eget mål og sin egen orden og svekkes ikke i makt og forblir på den aller reneste måte uforanderlig i sin gudelighet.<sup>361</sup>

Når Dionysios bruker ordet ”ren” om englevesenene mener han ikke ren i moralsk forstand, men referer snarere til kunnskap, hvor englevesenene anses som ”renset for uvitenhet,”<sup>362</sup> noe som henspiller på motivet om renselse – illuminasjon – perfeksjon.<sup>363</sup> Denne tredelte prosessen i hierarkiet skal jeg utdype nærmere i kapittel 3.7.

Dionysios’ hierarkiske orden skal forstås som en fast struktur som er ufleksibel i den forstand at den er absolutt hierarkisert.<sup>364</sup> Betydningen av dette demonstrerer Dionysios selv i *CH* XIII hvor han tar opp spørsmålet om ”hvorfro profeten Jesaja sies å ha blitt rensset av en seraf” (jf.

<sup>358</sup> *CH* V 196C

<sup>359</sup> Proklos i Dodds 1964: CL

<sup>360</sup> Rorem 1993: 62.

<sup>361</sup> *CH* VII, 2, 208B: Καθαρὰς μὲν οὖν αὐτὰς ἡγήτεον οὐχ ὡς ἀνιέρων κηλίδων καὶ μολυσμῶν ἡλευθερωμένους οὐδ' ὡς προσύλων ἀνεπιδέκτους φαντασιῶν, ἀλλ' ὡς πάσης ὑφέσεως ἀμιγῶς ὑψηλοτέρους καὶ παντὸς ὑποβεβηκότος ἱεροῦ κατὰ τὴν ὑπερτάτην ἀγνότητα πάσαις ταῖς θεοειδεστάταις δυνάμεσιν ὑπεριδρυμένους καὶ τῆς οἰκείας ἀεικινήτου καὶ αὐτοκινήτου κατὰ τὸ φιλοθέως ἄτρεπτον τάξεως ἀρρεπῶς ἀντ' ἐχομένους καὶ τὴν ἐπὶ τὰ χεῖρω κατὰ τι μείωσιν οὐδ' ὅλως εἰδυίας ἀλλ' ἄπτωτον ἀεὶ καὶ ἀμετακίνητον ἔχουσας τὴν τῆς οἰκείας θεοειδοῦς ἰδιότητα τοῦ ἀμιγεστάτην ἱδρυσιν·

<sup>362</sup> Jf. *CH* 209C

<sup>363</sup> Luiheid: 163

<sup>364</sup> Jf. *CH* III, 1-2, 164D-165C; *EH* II, 3, 3, 400A; *EH* IV, 3, 8 481B; *Ep.* VIII, 1 1088C-1092A

Jes.6, 6-7.).<sup>365</sup> Dette er en bibelsk tekst som utfordrer Dionysios' hierarkilære ved at den beskriver en høyere engleorden (serafen) som opplyser og renser et menneske (Jesaja). Som vi har sett er det bare den laveste orden, englene som kan ha med mennesker å gjøre i Dionysios' system – en seraf skulle egentlig ikke kunne ha direkte kontakt med et menneske. Altså er dette et problem, og noe Dionysios går inn for å løse: ”det skal vi undersøke, hvorfor det sies at en av teologene [Jesaja] ble besøkt av en seraf, for man kan se et problem i det at et vesen av den høyeste orden omtales som den som renset teologen [Jesaja], i stedet for en av englenes laveste orden.”<sup>366</sup> Dionysios konkluderer med at det egentlig ikke var noen seraf som Jesaja møtte, men en engel av en lavere orden.<sup>367</sup> I følge Dionysios er dette bare noe som ikke kommer frem av den bibelske teksten fordi renselse tradisjonelt sett er et attributt tilskrevet serafene, og fordi: engelen som utførte renselsen av teologen tilskriver sin rensende kunnskap og sin kraft til Gud som årsak og henviser til serafen som den høyeste virksomme hierark.<sup>368</sup> Det er serafen som virker *gjennom* engelen idet den renser Jesaja, forklarer Dionysios.<sup>369</sup> Konflikten mellom den filosofiske “vision” eller “système du monde”, på den ene side og “une texte scripturaire” på den andre,<sup>370</sup> klarer Dionysios altså å løse ved å demonstrere at det ikke forekommer noe brudd i hierarkiet. Engleordenene og deres plassering og funksjoner er absolutte.

---

<sup>365</sup> Her beskriver Jesaja sitt profetiske syn: ”Da fløy en av serafene bort til meg, han hadde en gloende stein i hånden. Med en tang hadde han tatt den fra alteret. Og han rørte ved min munn med den og sa: Se, denne har rørt ved dine lepper, din misgjerning er tatt bort og din synd er sonet.”

<sup>366</sup> CH XIII, 300B: Ἄγε δὴ καὶ τοῦτο κατὰ δύνανμιν ἐπισκοπήσωμεν ὅτου ἔνεκα πρὸς ἓνα τῶν θεολόγων ὁ Σεραφὶμ ἀποστέλλεσθαι λέγεται. Καὶ γὰρ ἀπορήσειε τις ὅτι μὴ τῶν ὑφειμένων τις ἀγγέλων, ἀλλ' αὐτὸς ὁ ταῖς πρεσβυτάταις οὐσίαις ἐνάριθμος ἀποκαθαίρει τὸν ὑποφύτην.

<sup>367</sup> Dette synet var ikke alment akseptert i senantikken. De fleste fulgte Pave Gregor den stores (ca. 540-604) skepsis til Dionysios' forklaring. Men i det 12. århundre tok argumentasjonen en ny vending: Thomas Aquinas følger Dionysios forklaring i sin *Expositio super Isaiam ad Litteram*, vol. 28. På samme måte som Dionysios argumenterer han for at det ikke kan ha vært en seraf eller en engel av de høyere ordener som kom til Jesaja. Se Wayne John Hankey, ”Dionysian hierarchy in Thomas Aquinas: Tradition and transformation,” i Andia 1997: 416f.

<sup>368</sup> CH XIII, 305D

<sup>369</sup> CH XIII, 308B. For en mer utdypet refleksjon rundt dette tema se Donald F. Duclows artikkel ”Isaiah Meets the Seraph: Breaking Ranks in Dionysius and Eriugena,” i McGinn og Otten 1994: 233-252. Duclows anliggende er å sammenligne Dionysios med Eriugena og belyse begges syn på forholdet mellom mennesket og englene. Han finner at Dionysios gir to tolkninger på problemet: 1) Den første er en funksjonell og semantisk analyse. En engel av den laveste orden ble kalt seraf siden han renset Jesaja med ild – som er navnet for seraf. Engelen opptrer på den måte som en seraf. 2) Den andre tolkningen er typisk hierarkisk, om ikke byråkratisk, hvor de som er høyere i hierarkiet får kreditt for de underordnedes gjerninger, i dette tilfellet Jesajas engel som tilskriver Gud og Serfaene sin egen hellige gjerning. Begge tolkningene viser at det ikke forekommer noe brudd i englehierarkiet. Videre viser Duclow til hvordan Eriugena i i *Expositiones* responderer til Dionysios' tolkning av den bibelske teksten.

<sup>370</sup> Jf. Gandillac 1958: 148, fotnote 7.

---

### 3.8 Hierarkiets mål (σκοπός)

Hierarkiets mål er i størst mulig grad å bli lik Gud og å oppnå enhet med ham [...] å gjøre dets medlemmer til Guds hellige avbilde [...] å gi dette lys sjenerøst videre til dem under seg.”<sup>371</sup>

Selv om navnene på de himmelske hierarkier er nevnt på ett eller flere steder i Bibelen,<sup>372</sup> er de hverken arrangert i noen spesiell form for orden eller funnet sammen. Hva er da hensikten med et strukturert hierarki av engler i den kristne tradisjonen når Bibelen selv ikke har noe konsept for dette? Hvis Kristus er ved Guds høyre hånd for å motta bønner fra de troende og gå i forbønn for dem som tror på ham (jf. Rom 8, 34) så skulle det ikke være noe behov for andre hierarkiske strukturer mellom Gud og menneske, for Kristus ville være den eneste nødvendige mellommann. Dionysios gir sin forklaring på dette, han skriver at hierarkiets

σκοπός eller mål er ”i størst mulig grad å bli lik Gud og å oppnå enhet med ham [...] å gjøre dets medlemmer til Guds hellige avbilde [...] å gi dette lys sjenerøst videre til dem under seg.”<sup>373</sup> Med det formål å etterligne Gud mottar hvert medlem av hierarkiet renselse, lys og visdom fra nivået over som besitter en større grad av dette og som har som oppgave å gi det videre til dem under seg.<sup>374</sup> Man kunne, i en noe profan vending, si det slik at hierarkiet fungerer som et slags ”distribueringsnettverk” hvor selve hensikten er guddommeliggjøring eller θέωσις. I følge René Roques er uttrykkene likhet (ἰσομοίωσις), forening (ένωσις) og guddommeliggjøring (θέωσις) en sammenfatning av selve visdomsidealet i all platonisme – det samme gjelder bestrebelsen etter renselse (κάθαρσις) og tilbakevenden (ἐπιστροφή).<sup>375</sup> Prinsippet om formidling som en nødvendig aktivitet fra høyere til lavere nivåer i et kosmisk system finner vi uttrykt allerede hos Plotin:

Hver ting må gi noe av seg selv til andre, ellers vil det gode ikke være godt, ånden ikke være ånd og sjelen ikke være det den er, hvis det ikke efter det første som lever, var også et annet liv, så lenge det første er til. Alt må være ordnet i innbyrdes rekke, og det for bestandig.<sup>376</sup>

Den nedadgående bevegelse er i følge Dionysios Guds godhet som ”flommer over.”<sup>377</sup> For å beskrive dette tar Dionysios ofte i bruk Proklinske termer som: ὑπερβλύζω, ἐκβλύζω og ἀναβλύζω (“boble over”).<sup>378</sup> Et annet sted omtaler han det som hierarkienes formidling av lys og

---

<sup>371</sup> CH III, 2, 165A: Σκοπὸς οὖν ἱεραρχίας ἐστὶν ἡ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἰσομοίωσις τε καὶ ἔνωσις αὐτὸν τοῦς ἑαυτοῦ θιασώτας ἀγάλματα θεῶν τελεῶν, δεκτικὰ τῆς ἀρχιφώτου καὶ θεαρχικῆς ἀκτίνος.

<sup>372</sup> I Ef 1, 21 leser vi at: «Faderen ga Kristus sete ved sin høyre i himmelen, høyt over alle makter og myndigheter, krefter og herskere». I Kol 1, 16 nevner Paulus tronende vesener. Dertil tales det ofte om vanlige engler i Bibelen. I Luk, 19 og 26 hører vi om erkeengler. I 1. Mos får vi som tidligere nevnt høre om kjeruber, som fikk i oppgave av Gud å vokte Paradisets porter. Endelig forteller Jes 6, 2 og 6 om serafer som står foran Guds trone. Se også Sal 80.1; Rom 8.38 og 1. Tess 4.16.

<sup>373</sup> CH III, 2, 165A. Se sitatet i innledningen av kapittel 3.6.2.

<sup>374</sup> CH VII, 3, 208A

<sup>375</sup> Roques RAC II, s. 1094.

<sup>376</sup> Plotin, “Mot gnostikerne,” II. Enn., 9. bok, oversatt av Ludin Jansen (1971: 198).

<sup>377</sup> DN 2, 11

<sup>378</sup> I CA forekommer *Hyperbluzô* åtte ganger, *ekbluzô* tre ganger og *anabluzô* to ganger. Se Dillon og Wear 2007: 51.

kjærlighet.<sup>379</sup> For Dionysios er det ikke hierarkiet i seg selv som er målet, men hva det utfører. Dette understrekes i det han utleder verbet ἱεραρχεῖν fra ἱεράρχια, noe som viser hen til hierakiets mål – nemlig å utføre hierakiets funksjon som er å opplyse nivåene under seg, for så å vende tilbake til guddommen. Dom Placid Spearritt uttrykker det slik: "[...] hierarchies are the dynamic workings of the thearchy: they have no intrinsic interest, but are worth studying only in so far as they manifest the God who is their principle."<sup>380</sup> Som del av det skapte eksisterer et hvert medlem av hierarkiet innenfor en bestemt kontekst og har det fortrinn å være Guds medarbeider. Dionysios' hierarki kan sies å være en rangorden som bringer lys ned til de lavere ordner alt etter hvilken grad de er i stand til å ta i mot det. Denne tanken om lyset eller kunnskapen om det guddommelige som mediert gjennom ulike stadier er av Georges Florovsky blitt referert til som "the staircase principle."<sup>381</sup> Dette forstås som en nødvendig gjennomstrømning av guddommelig kunnskap – fra den øverste engleorden som omgir den guddommelige trone, gjennom de lavere engleordener – helt ned til vårt hierarki (det vil si det kirkelige hierarki med sine sakramenter og geistlige) – og til slutt ned til det dømte lekfolk. Sheldon-Williams formulerer det slik: "Every Hierarchy is a descent of the Light from on high which becomes increasingly impoverished as it percolates through one *diacosmesis* to another until it disappears in the darkness of orderless matter."<sup>382</sup>

Formålet med hierakiets lysformidling er ἀναγωγή, å løfte skaperverket opp til guddommeliggjøring.<sup>383</sup> Dette er en forestilling som har mange likhetstrekk med Platons hulelignelse og linjelignelse. Platons mål er θεωρία, skuen av idéene. Dette forutsetter en intellektuell renselse ved at filosofen gjennomgår ulike stadier i sin evne til å anskue. Disse stadiene beskriver Platon som firedelt i linjelignelsen (*Politeia* 509e ff.) som kan tolkes som en abstraksjon av hulelignelsen (*Politeia* 514a ff.). Det dreier seg om følgende stadier: 1) εἰκασία, formodningen om at avbildningen av det sansbare er det reelle, 2) πίστις, troen på at alt som lever og er tilvirket er det mest reelle, 3) διάνοια, gjennomtenkning, hvor man forholder seg til en tenkning som ikke lenger er sansebundet, 4) νοῦς, skuen av idéene i sin rene form (θεωρία). Et lignende prinsipp finner vi uttrykt i Dionysios' symbolske teologi som en metodisk vei der man først skal løsrive seg fra sanselige forestillinger, og ved tolkning av Bibelens symboler og kirkens ritualer nå til erkjennelse av hierakiets idé, som igjen fører til enhet med Gud.<sup>384</sup>

<sup>379</sup> CH 3,2; *De divinis nominibus* 4, 13. Dionysios ser ut til å foretrekke den nyplatonske termen *eros* foran den Johanneiske *agape*. For Dionysios er *eros* et aspekt ved Gud selv i det han skaper og tar seg av alt det skapte.

<sup>380</sup> Spearritt 1970: 382

<sup>381</sup> Florovsky 1987: 221

<sup>382</sup> Sheldon-Williams 1964: 299

<sup>383</sup> Rorem 1984: 99-116

<sup>384</sup> Jf. CH II; Heil 1986: 25.

---

Hierarkiet har som mål at alt det skapte skal nærme seg det hellige så langt som mulig, og å oppnå likhet og forening med Gud. For å oppnå dette må hvert nivå utfylle sin rolle – hvert vesen i hierarkiet må gjennomgå en prosess av renselse og illuminasjon og på denne måte løftes opp. Illuminasjon gjennom kontempalsjon av de hellige ting og leder til en fullkommen forståelse av det hellige. Ettersom de ulike medlemmene av hierarkiet utfører dette, blir de Guds medhjelpere eller deltagere – θεοῦ συνεργός – og manifesterer den guddommelige energi.<sup>385</sup> Συνεργός og συνέργεια (”deltager” og ”deltagelse”) er begreper som ofte refereres til og er en viktig del av Dionysios’ kosmologi. Det dreier seg om skaperverkes deltagelse i guddommen gjennom etterligning. Det skapte guddommeliggjøres og oppnår forening så langt det er mulig. Hensikten med denne etterligning av Gud og forening med ham, er å gjøre den skapte orden til den perfekte teofani. Her er det viktig å merke seg at å forenes med Gud ”så langt som mulig” ikke innebærer en forening med Guds vesen, men snarere med Guds energier, det vil si med Gud slik han ytrer seg i det skapte – Guds vesen forblir skjult.

Hierarkiet er altså et ordnet kosmos hvor skaperverket kan realisere sin natur ved å perfeksjonere sin plass. Dette skjer som et resultat av kjærlighetens forenende kraft som utgår fra guddommen. Alt henger sammen og er ulike uttrykk for den guddommelige utstrømning. I følge Dionysios’ system lever ingen for seg selv alene, men heller προνοητικός, ut fra forsynet for andre. Her ser vi at hierarkiet bærer preg av en etisk karakter med en agenda for alle og enhver. Hierarkiet kan forstås som et fellesskap, der de ulike nivåene har et ansvar for nivåene under ved formidling av det guddommelige lys.

### 3.8.1 Renselse, opplysning og perfeksjon

Hierakiets oppgave er som vi har sett ἀναγωγή, å løfte skaperverket opp til forening med guddommen. Dets rolle i den anagogiske prosessen bestemmes av tre aktiviteter: renselse, opplysning og perfeksjon. Som vi allerede har sett i 3.5 så har tolkningen av symboler en viktig rolle i denne prosessen. Tolkningen av symbolene korresponderer med de tre stadiene av oppstigning: 1) renselse i den forstand at man skal fri seg fra den ytre materielle siden av symbolene, 2) opplysning i den forstand at man skal forstå symbolenes innhold, 3) perfeksjon i den forstand at man skal heve seg over symbolenes innhold og stige opp på et høyere nivå.<sup>386</sup> Hvert av disse stadiene relateres til den epistemologiske strukturen som Dionysios beskriver i *CH VII,3*:

---

<sup>385</sup> *CH III, 2*

<sup>386</sup> Jf. *CH III; EH V, 6*

---

Det er kanskje ikke helt urimelig at jeg som en sammenfatning også sier dette: deltagelse i den tapte guddommelige kunnskap er ikke annet enn renselse, opplysning og perfektjon. For den [formidlingen av den guddommelige kunnskap] renser fra uvitenhet, proposjonalt med den kunnskap som gis om den fullkomne innvielse. Samtidig opplyser den gjennom den guddommelige kunnskap(hvorigjennom den også renser sinnets tidligere tilstand, som da ennå ikke kunne skue det som nå er blitt åpenbart gjennom den høyere opplysning). Og den perfektjonerer gjennom dette lys som har frembragt kunnskap[*episteme*] om de mest strålende innvielser.<sup>387</sup>

I CH III skriver Dionysios at ”den hellige orden [hierarkiet] forutsetter at noen er rensset (καθαίρεσθαι) og at andre blir rensset (καθαίρειν), at noen er opplyst (φωτίζεσθαι) og andre blir opplyst (φωτίζειν), og at noen er perfektjonert (τελειῖσθαι) og andre blir perfektjonert (τελειουργεῖν).”<sup>388</sup> På denne måte kan den kosmiske orden opprettholdes. Dette forutsetter at hver enkelt oppfyller sitt kall som er å realisere sin plass i hierarkiet. Slik blir hvert ledd Guds medarbeider, θεοῦ συνεργός.<sup>389</sup> I CH VII, VIII og IX går Dionysios videre med å beskrive hvordan denne tredelte aktiviteten henger sammen med de tre triadene i hierarkiet og dynamikken dem imellom: Den øverste triade: σεραφίμ, χερουβίμ, θρόνοι er umiddelbart rensset, opplyst og forent med Gud<sup>390</sup> og viderefører dette til neste triade: κύριοι, δυνάμεις, ἐξουσίαι som blir rensset, opplyst og perfektjonert av den øverste triade. Den midterste triade oppnår ikke perfektjon i samme grad som den øverste triade, dens fremste karakteristika er ἑλαμψις, opplysning<sup>391</sup> som den videreformidler ved å opplyse den nederste triade: ἄρχαι, ἀρχάγγελοι, ἄγγελοι som er rensset og som i sin tur renser nivået under seg som er det kirkelige hierarki.<sup>392</sup>

Hver av de tre triadene blir rensset, opplyst og perfektjonert, men likevel er det den øverste som er kjennetegnet ved at den er perfektjonert og perfektjonerer, den midterste ved at den er opplyst og opplyser og den nederste ved at den er rensset og renser. Samtidig som dette er et prinsipp som gjelder innenfor hver enkelt triade, er det først og fremst snakk om en bevegelse som pulserer gjennom hele hierarkiet. Kurt Ruh beskriver det som en vertikal aktivitet mellom de ulike nivåene i hierarkiet hvor oppstigningen er det sentrale: ”Es verhält sich nämlich so, daß die hierarchischen Stufen ”durchlässig” sind – anders gäbe es keinen Aufstieg –, und zwar in dem Sinne, daß die oberen Stufen die Funktion der unteren integriert haben.”<sup>393</sup> De øverste nivåene besitter en større grad av perfektjon samtidig som de har integrert funksjonene til nivåene under seg. Imidlertid forblir guddommen selv alltid transcendent, det vil si at den også transcenderer enhver perfektjon.

---

<sup>387</sup> CH VII, 3, 209C-D: Συνελών δὲ καὶ τοῦτο φαίην ὃν οὐκ ἀπεικότως ὅτι καὶ καθαρσίς ἐστι καὶ φωτισμὸς καὶ τελείωσις ἡ τῆς θεαρχικῆς ἐπιστήμης μετάληψις, ἀγνοίας μὲν οἷον ἀποκαθαίρουσα τῇ κατὰ τάξιν ἐνδιδομένη γνώσει τῶν τελεω τέρων μυσέων, φωτίζουσα δὲ αὐτῇ τῇ θεῇ γνώσει δι’ ἧς καὶ καθαίρει τὴν οὐ πρότερον ἐποπτεύσασαν ὅσα νῦν ἐκφαίνεται διὰ τῆς ὑψηλοτέρας ἐλλάμψεως, καὶ τελειοῦσα πάλιν αὐτῷ τῷ φωτὶ τῇ καθ’ ἑξίν ἐπιστήμῃ τῶν φανοτάτων μυσέων.

<sup>388</sup> CH III, 2, 165 B-C

<sup>389</sup> Paulus bruker også denne termen for å uttrykke det samme i 1. Kor 3, 9.

<sup>390</sup> CH VII

<sup>391</sup> CH VIII

<sup>392</sup> CH IX

<sup>393</sup> Ruh 1987: 32



---

Rorem skriver: "[God is] beyond purification, beyond light, the very source of perfection which is more than perfect."<sup>394</sup> Slik sett er hierarkiet både likt og ulikt Gud – likt idet det besitter den tredelte aktivitet, ulikt Gud idet det skal forstås som en virkning som ikke må forveksles med sin årsak.<sup>395</sup>

De tre stadiene av renselse, opplysning og perfeksjon beskrives i *MT* I, 3 ved hjelp av analogien Moses' oppstigning på Sinai. Selv om ikke termene nevnes eksplisitt, er det de samme stadiene som her omtales: Moses oppfordres først til å *rense* seg selv, deretter *avsondre* seg fra det som ikke er rent. Etter fullendt renselse *hører* han himmelske pauker og *ser* lys. Deretter blir han *avsondret* fra mangfoldet og beveger seg opp til de guddommelige høyder, hvor han ikke *ser* Gud, men det sted hvor Gud er – og da *løser* han seg fullstendig fra [eller blir forløst fra] det som er synlig og det som kan se – og stiger inn i uvitenhetens mørke<sup>396</sup> hvor han når *forening* med den ukjente Gud som er hinsidig væren og viten.<sup>397</sup> Her ser vi følgende rekkefølge presentert: Renselse – avsondring – sanseinntrykk eller opplysning – avsondring og skuen av Guds sted – fullstendig frigjøring og forening. De tre stadier renselse, opplysning og perfeksjon som er implisitt i Moses' oppstigning er ifølge Rorem "God's activities" og har følgende hensikt: "God does these things by means of the hierarchies, and they correspondingly perform their purification, illumination, and perfection in imitation of the divine, indeed as an extension of the divine activity."<sup>398</sup> Hierarkiene utfører altså disse aktivitetene som en imitasjon av guddommen, og det endelige målet er perfeksjon.

Disse tre stadiene skal i Dionysios' hierarki forstås som en gradering av guddommelig kunnskap eller forståelse, og representerer således tre skritt eller nivåer i den anagogiske prosessen. Dette er en hierarkisk aktivitet som foregår både innenfor det himmelske og det kirkelige hierarki,<sup>399</sup> og er ikke noe som spesielt er forbeholdt mennesket i dets oppstigning til det guddommelige (den individuelle oppstigning behandles i *MT*).<sup>400</sup> Dionysios sier imidlertid at hver enkelt ved den hierarkiske opplysning tar del i del i renselse (κάθαρσις), det overstrømmende lys (ὑπερπλήρης φῶς) og den evige fullendte perfeksjon (προτέλειος τελείωσις).<sup>401</sup> Kurt Ruh forklarer dette ved at mennesket i kraft av å være et fornuftsvesen har disse hierarkiske kvalitetene i seg: "Wie in jedem

---

<sup>394</sup> Rorem 1993: 58

<sup>395</sup> Ibid.: 58

<sup>396</sup> Dette begrepet er forløperen til det senere kjente engelske mystikks hovedverk *The Cloud of Unknowing*. Se Walsch 1981.

<sup>397</sup> Jf. *MT* I, 3.

<sup>398</sup> Rorem 1993: 58

<sup>399</sup> Den tredelte aktivitet gjelder også for det kirkelige hierarki med sine triader av prestelige stender. Både Alexander Golitzin og Andrew Louth argumenterer for at hele *CA* er nært forbundet med en kirkelig kontekst. Begge poengterer at Moses' renselse og oppstigning i *MT* kan forstås som biskopens praksis i den eukaristiske liturgi. Se for eksempel Louth 1989: 26.

<sup>400</sup> Jan Vanneste vektlegger *DN* og *MT* som de to verk som omhandler den individuelle oppstigning og skiller disse fra *CH* og *EH*. Se Vanneste 1959: 30-36.

<sup>401</sup> *CH* X 3, 282B

---

himmlischen Geist (οὐράνιος νοῦς) leben und wirken im menschlichen (ἀνθρωπικὸς νοῦς) die drei hierarchische Kräfte der Reinigung, Erleuchtung und Vollendung.”<sup>402</sup>

Kurt Ruh fremmer den tredelte vei av renselse, opplysning og perfeksjon (ved siden av den negative teologi) som selve kroneeksemplet på Dionysios’ tenkning: ”Im Bewußtsein des Abendlandes ist Dionysius nicht nur Kronzeuge für die via negativa der Gotteserkenntnis, sondern auch die erste Berufungsinstanz für die via triplex zur Vollkommenheit und für die mystische Erfahrung der göttlichen Dunkelheit.”<sup>403</sup> Dionysios er imidlertid ikke den første til å beskrive sjelens trefoldige vei til guddommeliggjøring. Hugo Koch viser til at denne tenkningen og terminologi har røtter helt tilbake til mysteriereligionene hvor det første trinn, renselse var vesentlig i prosessen mot å bli opplyst og oppnå innvielse i mysteriene.<sup>404</sup> Platon tar også opp renselsens betydning som en forberedelse til filosofisk kunnskap. Gjennom Filon og Plotin videreføres dette til Iamblikus som i sin *De Mysteris* skiller mellom tre trinn av dyder: ἀγνεία ψυχῇ, καθάρτυσις εἰς θεόν og ἔνωσις,<sup>405</sup> og til Proklos som også behandler dette i sin Alkibiadeskommentar.<sup>406</sup> Det samme prinsippet finner vi reflektert hos flere av kirkefedrene som Clemens av Alexandria og Origenes som viser til sjelens trinnvise vei til guddommeliggjøring. Clemens skiller mellom tre trinn forut for den teologiske visjon: ἠθικός (*etisk*), ἱεουργικός (som tilsvarer den naturlige kontemplasjon) og θεολογικός (som tilsvarer visjon eller ἐποπτεία).<sup>407</sup> Origenes knytter de samme tre trinn til de bibelske bøkene *Predikeren*, *Salomos Ordspråk* og *Salomos Høysang*.<sup>408</sup> Også hos senere kirkefedre som Gregor av Nyssa og den syriske Evagrius Pontus finner vi trefoldige veier.<sup>409</sup> Evagrius’ tre stadier πρακτική, θεωρία φυσική og θεωρία θεολογική er i følge I. Hausherr ekvivalente med Dionysios’ tre stadier av renselse, illuminasjon og forening.<sup>410</sup> Hos Evagrius er πρακτική en spirituell vei som renser den del av sjelen som er sete for lidenskaper; θεωρία φυσική er den kontemplasjon av naturen og Skriften som leder til økt kunnskap om Gud; θεωρία θεολογική er den kontemplasjon som gir kunnskap om treenigheten.<sup>411</sup>

Det som imidlertid skiller Dionysios fra andre kirkefedre som for eksempel Evagrius er at hans tredelte system ikke innebærer noen moralsk renselse som leder til guddommelig illuminasjon og til slutt en mystisk forening.<sup>412</sup> Dionysios forstår ikke renselse som en asketisk praksis, men

---

<sup>402</sup> Ruh 1987: 31

<sup>403</sup> Ibid.: 30

<sup>404</sup> Koch 1900: 92ff. Se også Mylonas 1969.

<sup>405</sup> *De myst.* 10, 5, s. 291.

<sup>406</sup> Koch 1900: 175

<sup>407</sup> Louth 1983: 40

<sup>408</sup> Ibid.: 54f.

<sup>409</sup> Ibid.: 82f, 102

<sup>410</sup> Hausherr 1935: 124

<sup>411</sup> Ibid.

<sup>412</sup> Rorem 1993: 59.

---

snarere som en måte å fjerne uvitenhet på ved å opplyses slik at man kan løftes opp i kontemplativ forstand.<sup>413</sup> Hugo Koch påpeker at en slik forståelse rettferdiggjør at man også kan tale om renselse i englehierarkiet. Han viser til Plotin som i *Enneade* III, 6, 5 forklarer hva som menes med at en sjel som allerede er ren skal renses, betydningen består i at ”sjelen vender seg oppover, i motsatt retning av det nederestående.”<sup>414</sup> På denne måte vil perfeksjon kunne forstås som en fortsettelse og fullendelse av opplysningen, helt til man besitter ”en perfekt forståelse av de hellige ting”,<sup>415</sup> for ”deltagelse i den tearkiske kunnskap (θεαρχικὴ ἐπιστήμη) er ikke annet enn renselse, opplysning og perfeksjon” sier Dionysios.<sup>416</sup> Kort sagt forstår han altså ”renselse” som en aktivitet hvor man fjerner seg fra uvitenhet og oppnår ”opplysning” som i sin høyeste og mest fullendte form innebærer en ”perfeksjon”.

### 3.8.2 Perfeksjon og forening

Hvordan forholder hierarkiets perfeksjon seg til den mystiske forening? Er den hierarkiske prosessen en nødvendig forutsetning for den mystiske forening? For å få klarhet i dette blir vi nødt til å lese *CH* i lys av oppstigningen til den mystiske forening slik den utlegges i *MT*. I *CH* III skriver Dionysios at hierarkiets mål er å bli ett med Gud,<sup>417</sup> og i første kapittel av *MT* skriver han at målet for hans skrifter er ἕνωσις, eller forening med det guddommelige mørke.<sup>418</sup> Det finnes altså en viss forbindelse mellom det siste trinnet i Dionysios’ triadiske vei, perfeksjon og Moses’ forening med Gud slik den beskrives i *MT*. Når det gjelder perfeksjon i hierarkiet foreslår Andre Louth å bruke ordet *innover* i stedet for *oppover*. Dette er for å tydeliggjøre at perfeksjon ikke har med en oppstigning til ἕνωσις å gjøre, men snarere med den individuelle vei inn til Gud.<sup>419</sup> Τελείωσις eller perfeksjon i Dionysios’ hierarkiske system skal imidlertid ikke forstås som en statisk tilstand eller en endestasjon. Det er ikke her snakk om det endelige mål for kontemplasjon som i *MT*.<sup>420</sup> Perfeksjon innenfor hierarkiet handler snarere om en aktivitet som stadig pågår, hvor målet er å bli et perfekt avbilde av Gud, for så å kunne formidle kunnskapen videre nedover hierarkiet.<sup>421</sup> Dette har sammenheng med hierarkiets formål som er å kommunisere kunnskap. Det

---

<sup>413</sup> Jf. *EH* 6, 537A-B

<sup>414</sup> Koch 1900: 177

<sup>415</sup> *EH* 168A, s.155.

<sup>416</sup> *CH* VII 3, 209C

<sup>417</sup> *CH* III 2, 165A.

<sup>418</sup> Ysabel de Andia omfattende verk *Henosis. L’union à dieu chez Denys L’Aréopagite* undersøker henosisbegrepet i *CA*. For en kort sammenfatning, se Andia 1996: 421.

<sup>419</sup> Louth 1981: 177

<sup>420</sup> Ruh 1990: 63

<sup>421</sup> Jf. *CH* III.2, 165A

---

er alltid aktivitet i hierarkiet, prosessen når aldri en ende: ”Ingenting er fri for behovet for perfeksjon” sier Dionysios.<sup>422</sup>

Hvordan skal vi forstå sammenhengen mellom perfeksjon (τελείωσις) i hierarkiet og den mystiske forening (ένωσις) i *MT*? Er det noen sammenheng? I følge Kurt Ruh skiller *CH*’s begrep om perfeksjon og enhet seg fra *MT*’s henosis.<sup>423</sup> ”Von dieser Einigung in der Hierarchie unterscheidet sich die Henosis der Mth, die man die mystische nennen darf. Sie vollzieht sich plötzlich, entreißt den Gläubigen aller menschlichen Bedingungen, ist ein transintellektueller Akt.”<sup>424</sup> Den mystiske forening skiller seg fra perfeksjonen i hierarkiet ved at den overskrider den – foreningen skjer gjennom ekstase siden foreningen med den skjulte guddom er transcendent.<sup>425</sup> Den mystiske forening kan forstås på følgende vis:

For Dionysius, mystical theology is an austere, intellectual ascent to union with God, and because divinity is essentially unknowable, this union occurs in the cloud and darkness of unknowing. This assimilation to God also completes the task of hierarchy. It is the perfection that the intellect seeks in symbols, sacraments, and the intelligible names. Yet mystical theology accomplishes this ecstatically, by going out from intellect and hierarchy to their hidden sources in the divine nature itself. In this way mystical theology completes the return to the God “beyond being.”<sup>426</sup>

Den mystiske forening slik den beskrives i *MT* transcenderer og fullfører hierarkiets mål. Den oppnås altså ikke innenfor hierarkiet, men befinner seg så og si i en annen ”sfære,” på et annet nivå: ”In the end, the theotic process draws the contemplative up through the hierarchies of knowledge and thrusts him out on the other side.”<sup>427</sup> Vi kan si at foreningen i *MT* representerer selve høydepunktet i Dionysios’ forfatterskap ved at det kulminerer i den mystiske forening med guddommen.

At den hierarkiske prosessen en nødvendig forutsetning for den mystiske forening er ikke noe som fremgår noe sted i *CA*.<sup>428</sup> Dionysios skriver at den øverste triaden i hierarkiet – serafer, kjeruber og troner – befinner seg i tearkiets ”forgård” (πρόθυροι)<sup>429</sup> og at de har det privilegium å være forenet med Gud siden de befinner seg i Guds umiddelbare nærhet.<sup>430</sup> Den øverste triade av engler kan altså forstås som hierarkiets svar på det guddommelige ένωσις. Dette underbygges ved at språket Dionysios bruker til å forklare serafenes roller i *CH XIII* minner om språket i *MT*.<sup>431</sup> Er

---

<sup>422</sup> *CH X*, 3 273C

<sup>423</sup> Ruh 1987: 40

<sup>424</sup> Ruh 1987: 40

<sup>425</sup> *MT* 144, 15, 1001A; *MT* 142, 10, 1000A

<sup>426</sup> Donald F Ducklow, *The Encyclopedia of Religion*, vol 4: 357

<sup>427</sup> Fisher 2001: 529-548

<sup>428</sup> Ruh 1987: 40

<sup>429</sup> Jf. *CH VII*, 2; *DN V*, 5

<sup>430</sup> Louth 1989: 104

<sup>431</sup> *Ibid.*: 104

---

det da likevel slik at hierarkiet skal forstås som en slags stige som leder til forening med Gud, der man stiger opp fra orden til orden, til man endelig når serafenes nivå? Dionysios sier ikke det. For ham er hierarkiets mål som vi har sett ”å bli lik Gud, så langt som mulig,”<sup>432</sup> altså å bringe de lavere ordener til størst mulig likhet og assimilasjon med guddommen. Målet er altså at hvert nivå skal realisere sitt potensiale.

Den engleordenen som er øverst i hierarkiet og nærmest Gud, har også størst likhet med Gud. Denne likhet formidles så videre nedover i rekkene. Hierarkiets funksjon er altså snarere formidling enn oppstigning, det er snakk om en bevegelse som går *fra* Gud og som har guddommeliggjøring som mål. Andrew Louth redegjør for dette på en oppklarende måte:

His hierarchies are static: they are not ladders up which one climbs, so that finally by reaching the rank of seraphim (or bishop, or monk) one attains union with God. The hierarchies seem to mediate union with God and deification by their *existence*, not by their finally being folded up as one reaches the top. The hierarchies are glittering display of the divine glory, a magnificent *theophany*, and by responding to that theophany we are assimilated to God and deified.<sup>433</sup>

Det ser altså ikke ut til å være noen direkte forbindelse mellom hierarkiet og den mystiske forening. Ordet ἱεράρχια nevnes heller ikke noe sted i *MT*, noe som kan indikere at det ikke har noen relevans for den mystiske oppstigning.<sup>434</sup> Oppstigningen til den mystiske forening later til å være et begrep som er forbeholdt den mystiske teologi. I de siste kapitlene av *MT* beskrives denne vei som en negasjon av alle sensible og intelligible navn for Gud, hvor til og med negasjonene må negeres siden Gud er bortenfor alt (såvel affirmasjoner som negasjoner). For å understreke det guddommeliges transcendent natur, bruker Dionysios prefixet ὑπερ- i stedet for οὐσια (væren). Når sinnet har frigjort seg fra alle forestillinger om guddommen kan det nå inn i denne sfæren hvor det ”gir avkall på all forståelse og innhylles i det som er fullstendig urørlig og usynlig, forent med Ham som er helt ukjennelig.”<sup>435</sup> Det klassiske topos er Moses’ oppstigning på fjellet Horeb for å møte Gud i den mørke skyen.<sup>436</sup>

---

<sup>432</sup> Jf. *CH* III, 2, 165A

<sup>433</sup> Louth 1989: 105f.

<sup>434</sup> Ibid.: 106

<sup>435</sup> *MT*, I. Dionysios bruker her analogien Moses’ oppstigning til forening med det guddommelige mørke. Denne kan forstås som en trefoldet vei: 1) Det første trinn innebærer å frigjøre seg fra alle bilder av guddommen. Dette stadiet er det apofatiske fordi det negerer alle affirmasjoner og antropomorfe forestillinger. Dette kan forstås som et stadiet av renselse. 2) Det andre trinnet er uvitenhet eller kontemplasjon, også gnosis og kjærlighet i dens høyeste form. En illuminasjon så sterk at den er mørk, og som derfor kalles det guddommelige mørke. 3) Gjennom uvitenhet når man til det tredje og siste trinn som er forening. Denne forening innebærer ekstase, hvor man går ut av seg selv og inn i foreningen.

<sup>436</sup> Gregor av Nyssa behandler dette i *Mose liv*. I Bibelen finner for øvrig ofte åpenbaringer sted på fjell: Moses får de ti bud av Gud oppe på Sinai-fjellet (2. Mos 34); profeten Elija møter Gud på fjellet Horeb (1. Kong 19); det var også på Horeb at Moses møtte Gud i den brennende tornebusken (2. Mos 3,1ff); Jesus holder bergprekenen på et fjell (Matt 5-7).

---

### 3.8.3 Dionysios mystiker?

At Dionysios er så opptatt av perfektjon og mystisk forening, kan få oss til å spørre oss om han selv var mystiker og om hans verk også skriver seg fra hans egne erfaringer. Det har vært ulike syn på dette i forskningen. Johannes Scotus Eriugena foreslår at Dionysios selv nådde disse høyder. Dette kommer frem av et dikt som følger hans oversettelse av *CA*. Først skisserer diktet Dionysios' biografi slik den fremgår av legenden,<sup>437</sup> deretter fastslås følgende: "Finally, following St. Paul, he soared on high above the stars / And saw the three realms of the heavenly empyrean." Diktet lister så opp det himmelske hierarkis ni ordener og konkluderer med følgende: "These numbers, separated by a thrice threefold division, are the subject of the mystical teachings of the father."<sup>438</sup> Nyere forskning har imidlertid delte meninger om hvorvidt Dionysios selv var en mystiker som nådde dette nivå av kontemplasjon eller ikke.<sup>439</sup> J. Vanneste går inn for det syn at Dionysios ikke hadde egne mystiske erfaringer.<sup>440</sup> Selv snakker Dionysios om "spesielle guddommelige åpenbaringer som opplyste de innviede og profetene i de hellige templer og andre steder."<sup>441</sup> I denne sammenheng nevner han blant annet en viss Hierotheos som ble "perfeksjonert gjennom en mystisk forening," og legger til at denne Hierotheos, som han omtaler som sin lærer og veileder, er den etter Paulus som han har latt seg inspirere mest av.<sup>442</sup> Både Paulus og Hierotheos skal i følge Dionysios ha nådd til forening med det guddommelige mørke på samme måte som Moses på Sinai.<sup>443</sup> I denne sammenheng bruker Dionysios et ordspill: οὐ μόνον μαθῶν, ἀλλὰ καὶ παθῶν τὰ θεία (Ikke bare lærte han om disse tingene, men han opplevde det også).<sup>444</sup> Jeg vil hevde at denne fokus på παθῶν eller erfaringsdimensjonen, samt den status Dionysios gir Paulus og Hierotheos som hellige hierarker (herunder kommer også Timotheos<sup>445</sup>) og den beundring han viser dem, kan gjøre det

---

<sup>437</sup> Johannes scotus Eriugena gikk ut fra at Dionysios var den bibelske Areopagiten.

<sup>438</sup> Donald F. Duclow i (red.) McGinn og Otten 1994: 247

<sup>439</sup> Louth, Rorem og Vanneste representerer det syn at Dionysios ikke selv hadde opplevd en mystisk forening. Se for øvrig Muehlenberg i (red.) Wickam 1993: 129-147; Arthur 2008: 162ff. Arthur mener at *MT* I, 1 1000A, *MT* I, 3 1001A og *MT* III 1033C er bevis på at han hadde det.

<sup>440</sup> Vanneste 1963: 286-306

<sup>441</sup> *DN* 120, 11-12 (597A). I denne passasjen hvor Dionysios diskuterer opprinnelsen til bestemte navn hevder han at noen av navnene kan stamme fra "spesielle guddommelige åpenbaringer."

<sup>442</sup> *DN* 133, 14-134, 4 (648A-B). Dionysios skriver her om hva Hierotheos har tatt med i sin bok *Teologiens Elementer*: I tillegg til eget intellektuelt arbeid og det han har fått overlevert fra fedrene før ham, skal han også ha inkludert "det han måtte være innviet i gjennom en høyere guddommelig inspirasjon" – en inspirasjon som medførte at Hierotheos fikk oppleve den mystiske forening. Hierotheos har altså opplevd en forening med det guddommelige og har så skrevet om dette i sitt eget verk. I tre passasjer i "De divinis nominibus" omtaler Dionysios Hierotheos med stor ærbødighet. Han skriver blant annet at Hierotheos er en utmerket lærer for de begavede og dem med høy intelligens – han besitter nemlig en sublim kunnskap om de guddommelige ting, ikke bare som et resultat av grundige studier, men også som uttrykk for en mystisk innsikt og kontemplasjon (Se *DN* III, 2-3; *DN* II, 9-10 og *DN* IV, 15-17). Hvem Hierotheos er er uklart: Noen har gått ut fra at han kan ha vært Proklos, en annen hypotese er at han kan ha vært den syriske mystiker Stefanus Bar-Sudaili, forfatter av skriftet *Book of the Holy Hierotheos*. Ingen spor av Hierotheos slik som Dionysios fremstiller ham er funnet utenom Dionysios' skrifter. Se Louth 1989: 102f.

<sup>443</sup> *DN* 133, 14-134, 4 (648A-B)

<sup>444</sup> Ibid.

<sup>445</sup> *DN* III, 2-3, 684A-B.

---

rimelig å anta at han selv hadde mystiske opplevelser av det hellige.<sup>446</sup> I tillegg kommer den uvurderlige innflytelsen Dionysios har hatt på den mystiske tradisjon i vesten som sannsynliggjør dette: "[it] would scarcely be possible if he were himself, if not a mystic, at least a supporter, encourager and teacher of mystical experience in others."<sup>447</sup>

Ordet ἔκστασις som Dionysios også bruker om den guddommelige forening, innebærer imidlertid ikke for ham en emosjonell opplevelse karakterisert ved tap av bevissthet, men snarere at ens fokus går utover seg selv og på noe annet. Det å stå utenfor seg selv (ἐκ-στασις) betyr at man ikke lenger er selv-sentrert, men Gud-sentrert.<sup>448</sup> For Rorem handler forening snarere om liturgi enn emosjoner, noe som skjer alle kristne hver søndag under eukaristien.<sup>449</sup> Jeg finner Rorems definisjon noe snever, for det virker som han utelukker at forening kan skje på flere nivåer. Dionysios argumenterer for at forening med Gud er mulig for mennesket i dette liv: "Vi ser noen som allerede er forenet med Gud her og nå, fordi de er elskere av sannheten og har gitt avkall på lysten etter materielle goder. De er fullstendig fri for alt ondt, fri for all lidenskap og de lever som engler blant mennesker."<sup>450</sup> Dette er et interessant potensiale han tilskriver mennesket. Menneskets relasjon til hierarkiet blir imidlertid i enda større grad vektlagt av Johannes Scotus Eriugena et par tre århundre senere.<sup>451</sup>

### 3.8.4 Det guddommelige mørke

I *MT* blir den guddommelige forening beskrevet i termer som mørke (γνόφος) og uvitenhet (ἄγνωσία).<sup>452</sup> Siden mørket på paradoksalt vis henger sammen med Dionysios' lyssymbolikk,<sup>453</sup> som er særlig sentral i *CH*, skal jeg her søke kort å redegjøre for hva det guddommelige mørket innebærer. Først skal vi imidlertid merke oss at Dionysios har to termer for mørke: Han bruker termen σκότος når han refererer til et mørke som er forskjellig fra lyset. Det andre ordet, γνόφος har en mer spesifikk betydning som ulike uttrykk for guddommen: "usynlige mørke,"<sup>454</sup> "strålende

---

<sup>446</sup> Jf. Arthur 2008: 162

<sup>447</sup> Ibid.

<sup>448</sup> Ibid.; Louth 1989: 103

<sup>449</sup> Se fotnote 131 til *DN* III, 684A. I Luibheid 1987: 70.

<sup>450</sup> *Ep* X, 1117B: Ὡς περ καὶ θατέρους ὁρῶμεν ἐντεῦθεν ἥδη μετὰ τοῦ θεοῦ γιγνομένους, ἐπειδὴ ἀληθείας ὄντες ἐρασταί, τῆς προσπαθείας μὲν ἀναχωροῦσι τῶν ὑλικῶν, ἐν πάσῃ δὲ πάντων κακῶν ἐλευθερίᾳ ἀγγελιοπρεπῶς ἐν μέσῳ ἀνθρώπων ἐμπολιτευόμενοι ζῶν ἀπαθείᾳ πάσῃ.

<sup>451</sup> Mens Dionysios fortsatt fremholder englene som formidlere mellom Gud og mennesket, opphøyer Eriugena mennesket til å være på samme nivå som englene. I Eriugenas system spiller mennesket en mer sentral rolle enn det himmelske hierarki. Se Donald F. Duclow i McGinn og Otten 1994: 246.

<sup>452</sup> *MT* ble lest i middelalderen og forestillingen om det guddommelige mørke har trolig lagt grunnlag for den engelske mystikks hovedverk *Cloud of Unknowing* fra 1300-tallet (Se Walsch 1981). Forfatter av verket er anonym, men var trolig en munk som tilhørte en kontemplativ orden. Boken er skrevet som et brev til en venn og omhandler praktisk veiledning i det kontemplative liv. Først og fremst fremhever den at enhver form for verdslige forestillinger om Gud må avvises for å nå til uvitenhetens sky og den endelige gudserfaring.

<sup>453</sup> Se kapittel 3.4.1.

<sup>454</sup> *DN* 869A

mørke,”<sup>455</sup> ”uvitenhetens mørke”<sup>456</sup> og ”mørket over lyset.”<sup>457</sup> Dionysios sier at det guddommelige mørke (θεῖος γνόφος) er ”det utilgjengelige lys (ἀπρόσιτον φῶς) som Gud bor i,”<sup>458</sup> det er usynlig og utilgjengelig på grunn av ’overfloden’ (ὑπερβολή) av det strålende lys.”<sup>459</sup> Dionysios’ mørke skal altså ikke forstås som det mørke vi opplever om natten, og egentlig ikke som mørke i det hele tatt, men snarere som et overmål av lys som kan se ut som mørke fordi det er så intenst at vi klarer å se like lite som om det var mørkt.<sup>460</sup>

Bilder som uvitenhetens sky og blendende mørke er blitt brukt i ulike religiøse tradisjoner.<sup>461</sup> I 2 M som beskriver Gud som åpenbarer seg for Moses på Sinai-fjell og gir ham de ti bud, er både sky og mørke brukt som bilder på guddommelig salighet og beskyttelse.<sup>462</sup> I 2 krøn 6, 1 står det at ” Herren har sagt at han vil bo i mørket.” At mørket har med kunnskap og opplysning å gjøre beskriver Filon i en kommentar til 2 M: ”Entering into the dark cloud, the invisible region, [Moses] abides there while being initiated into the most holy mysteries. He becomes, however, not only an initiate, but also hierophant and instructor of divine rites, which he will impart to those pure of ear.”<sup>463</sup> Alle disse motivene – Moses som hierofant; renselse som forstadiet for opplysning eller innvielse i mysteriene; og at denne kunnskapen viderefremmes til dem som er rene og dermed rede for den – er mysterieterminologi som vi også finner igjen både blant alexandrinerne og kappadokierne.<sup>464</sup>

Det guddommelige mørke kan forstås som forsøk på å forklare Guds uerkjennbarhet. Rosemary Arthur uttrykker det slik:

Christian mystics have always longed to see God and to be united with him, in this life as well as in the life to come. The inseparable themes of the Cloud and the Dazzling Darkness are attempts to explain why we cannot hope to reach a perfect knowledge of God.<sup>465</sup>

Guds utilgjengelighet beskrives altså som et guddommelige mørke, og er egentlig et symbol på et overmål av utilgjengelig lys. I denne sfære oppholder Dionysios’ Gud seg. En Gud som er så pass distansert gjør det nødvendig med mellomledd som kan fungere som formidlere

---

<sup>455</sup> MT 997B

<sup>456</sup> MT 1001A

<sup>457</sup> MT 1025A

<sup>458</sup> EpV

<sup>459</sup> Se Ruh 1987: 37

<sup>460</sup> Arthur 2008: 86

<sup>461</sup> Rosemary Arthur viser til dette fenomenet i både jødiske, kristne og pagane tradisjoner, se Arthur 2008: 73ff.

<sup>462</sup> Se Filon, *Questions on Exodus* 47 (Loeb: 92-94).

<sup>463</sup> Filon, *The Giants* XII (CWS: 69).

<sup>464</sup> For eksempel behandles den klassiske analogi om Moses’ oppstigning i Gregor av Nyssas *Mose Liv*. Gregor av Nyssa var i sin tur influert av Origenes, og linjene kan trekkes tilbake til både Clements av Alexandria og Philo. Særlig betydningsfull for Dionysios regnes Gregor av Nyssas *Mose Liv* og latt seg inspirere av dette verk i sin oppstigningsmetaforikk i MT Se Arthur 2008: 75ff.; Louth 1989: 100.

<sup>465</sup> Arthur 2008: 73



---

mellom Gud og menneske. På samme måte som det kan være farlig å se direkte på solen, så kan det være farlig å søke en direkte forbindelse med Gud, hevder Dionysios.<sup>466</sup> Vi er altså henvist til å gå gjennom de guddommelige formidlere for å oppnå kontakt med den transcendent Gud.

### 3.9 Behovet for guddommelige formidlere

En uerkjennbar Gud som bor i mørket er ikke uten videre tilgjengelig. Avstanden mellom Gud og menneske gjør det nødvendig med formidlere. Jo større avstand, dess mer utviklet må hierarkiet være – og dess større blir altså omfanget av formidlere. Den hellenske innflytelsen på jødedommen førte i sin tid til en større vekt på Guds transcendens og utilgjengelighet. Med dette utviklet det seg ulike systemer med mellomledd og guddommelige formidlere.<sup>467</sup> I den jødiske og syriske litteratur fra mellomtestamentlig tid (ca. 200-300 e.Kr.) og senantikken kan vi finne mangfoldige beskrivelser av hierarkier med formidlere mellom den øverste Gud og hans underordnede.<sup>468</sup> Dette nådde sin kulminasjon i gnostisismen, hvor det i noen gnostiske skrifter antar absurde proposjoner som for eksempel Basilides' 365 himler.<sup>469</sup>

Som nevnt innledningsvis var en del av denne oppgavens intensjon å undersøke hvorfor Dionysios tillegger den hierarkiske struktur så stor viktighet og hva som er bakgrunnen og intensjonen. Så langt har vi sett at behovet for et hierarki med formidlende vesener kan forstås på bakgrunn av et transcendent Guds bilde. I følge Dionysios mangler mennesket evne til å kommunisere direkte med Gud.<sup>470</sup> Den ukjente Gud kan bare tilnærmes gjennom et system av mellomledd. Det kan tenkes at Dionysios' beskrivelse av de himmelske ordener var en måte å overbevise dem som måtte være fristet til å undervurdere avstanden mellom Gud og seg selv.<sup>471</sup> Dionysios er nemlig i mot alle slags krav på å uttale seg om Guds natur, for Gud kan ikke begripes med intellektet og dermed ikke beskrives.<sup>472</sup> ”Any human being who claims to know God commits the sin of pride, which is a cardinal sin for Dionysius, placing as he does great emphasis on the importance of humility.”<sup>473</sup> Her kunne vi innvende med at hvis Gud kan vise seg i visjoner som han gjorde for de gamle profeter, hvordan kan man da nekte for at en direkte kunnskap om Gud er

---

<sup>466</sup> EH II, 1, 392C

<sup>467</sup> Arthur 2008: 98.

<sup>468</sup> Se for eksempel *Enoks bok I og II* (Furuli 2004) ; *The Book of Jubilees* (Charles 1902); *The Testament of Adam* (Robinson 1982); *The Book of the Holy Hierotheos* (Marsh 1927).

<sup>469</sup> Se Irenaeus, *Against the heresies* (Burghardt, Lawler og Dillon 1992: 85, fotnote 11).

<sup>470</sup> Se *Ep. I; Ep IX* 6 111 3B

<sup>471</sup> Arthur 2008: 171.

<sup>472</sup> MT I, 2, 1000A

<sup>473</sup> Arthur 2008: 196.

---

mulig? Dionysios svar på dette vil være at en slik kunnskap om Gud uansett ikke kommer direkte fra Gud, men gjennom englenes formidling.<sup>474</sup> At Dionysios vektlegger den uutkjennelige Gud så sterkt, kan være fordi han så faren ved for konkrete gudsforestillinger. Hvis Gud lot seg kjenne fullt ut, ville det alltid være noen som ville pårope seg denne viten, og terskelen for uttøvelse av makt ville med ett bli mye lavere. Når det eneste man kan si om Gud er at han er én, er ikke dette problemet like aktuelt.

På den annen side kan konkrete gudsbilder tenkes som et rent menneskelig behov. I mange religiøse tradisjoner er guder fremstilt med menneskelige trekk som for eksempel de olympiske guder i gresk mytologi. Disse kan relatere til sine tilbedere på en annen måte enn det en transcendent og ukjent Gud kan. Mytene forbundet med deres "liv" utgjør grunnlaget for kulten som er sentrum for fellesskapet rundt. I den kristne tro er Jesus er inkarnert og forstått som sann Gud og sant menneske, og representerer sentrum for kulten. I Dionysios' system er imidlertid ikke Jesus særlig fremtredende – i alle fall ikke tilsynelatende – det er først og fremst englene som virker som bindeledd mellom Gud og menneske.<sup>475</sup> Men Dionysios sier vel og merke at Jesus er kilden til hierarkiene, gaven som gis gjennom hierarkiet og hierarkiets endelige mål.<sup>476</sup> Som vi så i 3.4. beskriver han Jesus som "lyset" som utgår fra Faderen.<sup>477</sup> Dionysios gjennomgående bruk av generell terminologi som "lys" er et typisk nyplatonsk språk som til dels skjuler hans kristologi og får han til å fremstå mindre kristosentrisk enn hva som kan ha vært tilfelle.<sup>478</sup> Dette kan ha vært et bevisst grep som han kan gjør bruk av for å skjule sin kristne tilhørighet. Som vi skal se i 4.2.2 kan visse uortodokse trekk i Dionysios' tenkning ha gjort det nødvendig å sikre en anonymitet i det offentlige rom – både for å nå ut med sine tanker uten å bli forhåndsdomt og for å unngå å bli bannlyst. Å gjemme seg bak en nyplatonsk terminologi kunne således ha sin funksjon:<sup>479</sup>

It might be argued that Dionysius' choice of Neoplatonist terminology, together with his apparent lack of interest in the human Jesus and the Christ of faith, risked him being misunderstood, as indeed he has been. But to those who realize where he is coming from, he is recognizably Christian.<sup>480</sup>

Jesus er i kristendommen forstått som inkarnert menneske som fremtrer i tiden. Hierarkiet på sin side virker etter oppstandelsen tidsmessig uavhengig. Hierarkiet sikrer at det fremdeles finnes en tilgjengelighet for at mennesket kan ta del i Guds *πρόοδος*. Det er den treenige Gud som formidler

---

<sup>474</sup> CH IV, 2-3, 180B-181A

<sup>475</sup> CH III, 2, 165A; CH V, 196C; CH VII, 1, 205C

<sup>476</sup> Jf. EH I, 1 372A-B

<sup>477</sup> Jf. CH I, 2, 121A

<sup>478</sup> Hällström 2004b: 16. Da boken fortsatt er i trykken, er sideantallet i selve utgivelsen annå uvisst.

<sup>479</sup> Dette er også blitt bemerket av Arthur 2008: 197f.

<sup>480</sup> Ibid.

---

seg i denne utstrømning, noe som også er virkeliggjort i hierarkiets trefoldige struktur. Dette er grunnlag for kommunikasjon begge veier – fra Gud til menneske som åpenbaring, fra menneske til Gud ved bønn og tilbedelse. Slik sett trenger det ikke være noen motsetning mellom forståelsen av en inkarnert Gud og virkningen hierarkiet yter.<sup>481</sup> Siden å be til en transcendent og ukjent Gud kan tenkes vanskelig, kan konkrete fremstillinger som ikoner av engler og helgener oppleves som en hjelp siden de kan forstås som en bro mellom mennesket og den guddommelige verden. På samme måte kan formidlere mellom guddommen og menneskets verden tenkes som nødvendig for å sikre kommunikasjon begge veier. Englene er i følge Dionysios manifestasjoner av Gud som selv er uutsigelig (jf. 3.6), ikledd symboler hentet fra den materielle verden (Jf. 3.5.1). Som vi så i 3.5 argumenterer Dionysios for nødvendigheten av symbolske fremstillinger av guddommen – og kunnskapen om hvordan å fortolke disse – for at vårt sinn skal kunne løftes opp til den intelligible sfære.<sup>482</sup> Det er altså en korrespondanse mellom det menneskelige ”behov” for guddommelige formidlere og den transcendente Guds formidling via hierarkiet. For Dionysios får dermed englene som guddommelige formidlere sin berettigelse.<sup>483</sup>

---

<sup>481</sup> Hällström 2004b: 13-17.

<sup>482</sup> Jf. *CH I*, 121

<sup>483</sup> Jf. *CH IV*, 3, 180D-181A

---

## 4 Kilder til Dionysios' hierarkilære

If, as is well known, the whole of scholastic theology and of mediaeval mysticism is founded on the doctrines of the Pseudo-Dionysios, of what extraordinary interest would it not be to discover the very source of these doctrines, their origin in a form more abstract than that given by the Pseudo-Areopagite!<sup>484</sup>

Med den hensikt å sette Dionysios' hierarkilære i et relieff skal dette kapitlet søke å spore opp forutsetninger i kristne så vel som nyplatoniske og andre pagane kilder. Hva er hovedinspirasjonskilden for Dionysios' hierarkilære? I all hovedsak skal jeg undersøke hvilke ulike syn på Dionysios' kilder som er presentert i forskningslitteraturen, men jeg benytter meg også av ulike primærkilder. En fare ved et for stort fokus på kildematerialet kan imidlertid være at Dionysios' egne ideer kommer i bakgrunnen og at han ikke leses på egne premisser. På den annen side kan en studie av hans kilder gi en bedre forståelse av hans idéer og i hvilken kontekst disse oppstår i.

Idéen om et hierarkisk univers var utbredt både innenfor den jødisk-kristne tradisjonen, den greske filosofiske tradisjonen, gnostisimen og flere andre tradisjoner. Dionysios gjør heller ikke selv krav på å være original. Han anser seg først og fremst som en fortolker og formidler av tradisjonen. Dette går frem av *EH* hvor han skriver: “la meg så få frembringe det som våre velsignede lærere har videreformidlet oss av sin kunnskap om den tidligste tradisjonen”<sup>485</sup> og i *DN* hvor han skriver: “Jeg har ikke holdt for meg selv noen av de hierarkiske ord som ble meg gitt. Jeg har gitt dem videre, uforandret, til dere og andre hellige menn.”<sup>486</sup> Hvilke ”velsignede lærere” er det Dionysios her referer til? Og hvilken tradisjon er det er han selv mener han ville gjort urett ved ikke å videreformidle?<sup>487</sup> Dette er et spørsmål som fører oss rett inn i diskursen om hvilken tradisjon(er) hans verk hviler på. Dionysios er dels betraktet som en kristen tenker forkledd som nyplatoniker,<sup>488</sup> og dels som nyplatoniker uten noen kristen forankring.<sup>489</sup> Et hovedspørsmål har vært hvordan man skal tolke nyplatoniske trekk i hans verk: Skal man forstå det utelukkende som terminologisk likhet ved at Dionysios tilegner seg det tilgjengelige filosofiske språket i senantikken? Eller er likheten av en mer begrepslig art, ved at skriftene består av et genuint nyplatonisk innhold? Denne tematikken har vært gjenstand for stor debatt og har kommet til å prege forskningslitteraturen nesten uavhengig

---

<sup>484</sup> Frothingham 1886: 6

<sup>485</sup> *EH* VII b, 11, 568 B: Φασὶ γάρ, ὅτι κατὰ θεσμὸν ἱερὸν ἀναγόμενα τὰ βρέφη πρὸς ἔξιν ἱερὰν ἤξουσιν πάσης ἀποτελούμενα πλάνης καὶ ἀνιέρου ζωῆς ἀπείρατα.

<sup>486</sup> *DN* XIII, 984A: Ὁρᾷς γάρ, ὅτι καὶ ἡμεῖς οὐδένα τῶν παραδοθέντων ἡμῖν ἱεραρχικῶν λόγων εἰς ἑαυτοὺς συνεστείλαμεν, ἀλλὰ ἀνοθεύτους αὐτοὺς καὶ ὑμῖν καὶ ἑτέροις ἱεροῖς ἀνδράσι μεταδεδώκαμεν

<sup>487</sup> Jf. *DN* XIII, 984A

<sup>488</sup> Lossky 1976: 32

<sup>489</sup> Vanneste 1959; Hathaway 1969: XV

---

hvilket dionysisk tema som diskuteres. Spesielt er den tidligere dionysiosforskning i stor grad preget av et ensidig fokus på Dionysios' skrifter som enten influert av nyplatonske eller av patristiske kilder. I følge Meyendorff kan Dionysios utelukkende forstås som "a philosopher, and not a mystic in the modern sense of the word. His aim was to build a theory of knowledge that would answer both the demands of neo-platonic philosophy and those of Christianity."<sup>490</sup> Et motsatt syn representerer Dom Placid Spearritt:

We must bear in mind that Denis was a theologian and not a philosopher. It would be in vain to look for a philosophical system in his works. He is simply a Christian theologian who starts by assuming the truth of the scriptures, and uses whatever philosophy seems convenient for his understanding of their content.<sup>491</sup>

Av disse to forståelsene finner jeg Spearritts minst forsvarlig. Men å skulle sette et markant skille mellom filosofi og teologi i Dionysios' system virker i det hele tatt lite hensiktsmessig. Jeg vil heller foreslå at Dionysios er både filosof og teolog. Dette er også et syn som nyere forskning i økende grad ser ut til å gå inn for.<sup>492</sup> Å betrakte Dionysios som en representant for en vellykket syntese av nyplatonsk filosofi og kristen tenkning kan være en mer fruktbar tilnærming i forståelsen av hans verk. Kanskje er det også nærmere Dionysios' eget utgangspunkt? Et utsagn fra *Ep VII* hvor Dionysios redegjør for sitt forhold til den greske filosofi kan tyde på dette: "Så vidt jeg vet har jeg aldri talt mot hverken grekere eller andre."<sup>493</sup> På samme sted skriver han:

Sofisten Apollonophanes anklager meg for på ufromt vis å anvende grekernes skrifter mot grekerne [...] Denne kunnskap om værener som han med rette kaller filosofi, og som den guddommelige Paulus beskrev som "Guds visdom," skulle ha løftet sanne filosofer opp til ham som ikke bare er alle tings Årsak, men også til all kunnskap man kan ha om disse værener.<sup>494</sup>

Filosofien eller visdommen stammer altså fra Gud og er der for å løfte filosofene opp, ikke for å brukes mot det guddommelige. Dionysios kan her ha ment å si at uten ved hjelp av den greske filosofi, ville ikke kristendommen vært i stand til å uttrykke seg. Det kan ha vært et ønske om å forene disse to disiplinene i en større helhet. Den betydning den greske filosofi har hatt for kirkefedrene kommenterer også John Meyendorff: "Byzantine thought never escaped from the great problem of the relation between Greek philosophy and Christian revelation."<sup>495</sup>

---

<sup>490</sup> Meyendorff 1969: 75

<sup>491</sup> Spearritt 1970: 382-3

<sup>492</sup> Selv om vektleggingen av nyplatonsk og kristen innflytelse er noe ulik, ser nyere forskning ut til å anerkjenne en originalitet nettopp i denne syntesen. Se for eksempel Louth 1989; Arthur 2008; Perl 2007; Golitzin 1994; Schäfer 2006.

<sup>493</sup> *Ep. VII*: Ἐγὼ μὲν οὐκ οἶδα πρὸς Ἑλληνας ἢ πρὸς ἑτέρους εἰπὼν.

<sup>494</sup> *Ep. VII, 2*: Σὺ δὲ φῆς λοιδορεῖσθαι μοι τὸν σοφιστὴν Ἀπολλοφάνη καὶ πα τραπεζοῖαν ἀποκαλεῖν, ὡς τοῖς Ἑλλήνων ἐπὶ τοῖς Ἑλληνας οὐχ ὁσῶς χρωμένῳ. [...] τῇ γὰρ τῶν ὄντων γνώσει, καλῶς λεγομένη πρὸς αὐτοῦ φιλοσοφία καὶ πρὸς τοῦ θεοῦ Παύλου σοφία θεοῦ κεκλημένη, πρὸς τὸν αἴτιον καὶ αὐτῶν τῶν ὄντων καὶ τῆς γνώσεως αὐτῶν ἐχρῆν ἀνάγεσθαι τοὺς ἀληθεῖς φιλοσόφους.

<sup>495</sup> Meyendorff 1969: 68

---

Etter Stiglmayrs og Kochs ”avsløringer” har det vært en tendens i forskningen til å redusere Dionysios’ skrifter til kun nyplatonske kilder.<sup>496</sup> Filosofisk terminologi er ukritisk blitt identifisert med nyplatonsk innhold<sup>497</sup> og skriftene er blitt definert som et kjettersk bedrag uten noe reelt kristent innhold.<sup>498</sup> På den annen side kan en ensidig fokus på kristne kilder ha vært med på undervurdere betydningen av filosofiske konsepter hos Dionysios. For å finne ut hva som kan ha inspirert Dionysios i hans hierarkilære, mener jeg det er like viktig å ta både ortodoks og heterodoks kristendom og andre pagane kilder med i betraktning. Det har vist seg spesielt fruktbart å sette Dionysios’ hierarkilære i forbindelse med kristne og pagane tradisjoner i Syria hvor angelogier var svært utbredt i det sjette århundre. Her finner vi en rekke beskrivelser av hierarkier som ligner svært på Dionysios’ hierarki. For så vel kristne som pagane semitter var himlene fulle av engler og andre ånder. Hos Ephraim Syrereren (ca. 306 – 373) i hans *Hymns on the Faith* heter det for eksempel: “A thousand thousands stand, ten thousand ten thousands run: thousands and ten thousands are not able to search into the One: for all of them in silence stand to minister.”<sup>499</sup> Dionysios’ bakgrunn i syriske kilder er dessuten verdt å undersøke nærmere ettersom det regnes for sannsynlig at han selv var av syrisk herkomst.

På den annen side vil jeg ikke undervurdere innflytelsen fra den nyplatonske tradisjonen. Dionysios har helt klart mye herfra både når det gjelder språk, kausalitetstenkning, det sterke fokuset på triader og konseptet om det Ene som også er det Gode og det Skjønne. Hva *CH* angår så begrenser den nyplatonske innflytelse seg til kausalitetstenkning og hierakiets triadiske struktur. Selve hierarkiet og dets funksjon er som vi skal se ikke det samme hos Dionysios som hos nyplatonikerne. I det følgende skal jeg derfor argumentere for at Dionysios’ hierarkilære ikke har sin opprinnelse i den athenske nyplatonisme som tidligere antatt, men at den snarere skriver seg tilbake til den syriske mystikk. Til denne undersøkelsen, som representerer et forholdsvis nytt perspektiv i forskningen, har Rosemary Arthur bidratt vesentlig.<sup>500</sup> Selv om også andre dionysiosforskere har vist til en syrisk tilknytning (blant disse er Alexander Golitzin den mest fremtredende),<sup>501</sup> så har ingen så vidt jeg vet tidligere behandlet hierarkilæren spesifikt i lys av dette.

I behandlingen av Dionysios’ kilder begynner jeg med nyplatonismen. Et spørsmål som fort melder seg når vi sammenligner Dionysios’ hierarki med nyplatonismens system, er hvordan vi skal forstå hierarkiets funksjon. Skal vi forstå det ontologisk eller soteriologisk? Er englenes funksjon å

---

<sup>496</sup> Se Dodds 1933: xxvii

<sup>497</sup> Jf. Vladimir Losskys kritikk av det han kaller en ”platonisering” av Dionysios. Se Lossky 1976: 32

<sup>498</sup> Dodds 1933: xxvii

<sup>499</sup> Se Louth 1989: 37

<sup>500</sup> Se Arthur 2008

<sup>501</sup> Frothingham (1886), Stiglmayer (1928), Hausherr (1936), Von Balthasar (1940), Andrew Louth (1989) og Golitzin (1994) argumenterer for en tilknytning til en syrisk tradisjon, uten at noen av disse gir en spesifikk behandling av hierarkilæren.

---

formidle væren til hverandre i en suksessiv rekkefølge på samme måte som i nyplatonismens emanasjonslære, eller er de Guds budbringere som primært har til oppgave å opplyse? Dette fører oss inn på diskursen om verdens skapelse. Representerer Dionysios' hierarki en kristen skapelsesdoktrine eller en nyplatonsk emanasjonslære? Dette skal være noen av hovedspørsmålene for neste del. Etter å ha undersøkt forutsetningene for hierarkilæren i nyplatonske kilder, skal jeg gå inn på Dionysios' kristne kilder, hvor fokus vil være på syrisk kristendom og semittisk angelogi. Til slutt skal jeg gi en generell oppsummering.

#### 4.1 Nyplatonske kilder

Som vi allerede har sett var Dionysios' bruk av nyplatonsk terminologi med på å tidfeste CA. Det nyplatonske språket er så påfallende at Louth fremhever det som genuint for en kristen tenker i senantikken: "He is very fond of words from Platonic dialogues or the Chaldaean Oracles that one would never expect to find in a christian, but would regard as commonplace in a pagan philosopher."<sup>502</sup> Typisk for både Dionysios' teologi og nyplatonsk filosofi er motivet om mikrokosmos og makrokosmos. Vi er, sier Plotin, alle et κόσμος νοετός som har vår eksistens her nede, og er samtidig forbundet med det åndelige.<sup>503</sup> Ifølge Stephen Gersh så er den nyplatonske virkelighetsforståelse både en analyse av "the great chain of being" og det enkelte individs kontemplasjon av virkeligheten, to aspekter som kan forstås som den objektive og subjektive side ved dette systemet.<sup>504</sup> For Dionysios gjelder det samme – i fremstillingen av de to hierarkier viser han til et mikrokosmos som speiler et makrokosmos.<sup>505</sup> Samtidig er det enkelte individ å forstå som et mikrokosmos – det ytre hierarki kan forstås som en modell på det som skal tilstrebes i det indre.<sup>506</sup>

Forestillingen om at verden er inndelt i ulike nivåer som til sammen utgjør en hierarkisk ordning er felles både for Dionysios og nyplatonikerne. I nyplatonismen er det de ulike hypotaser som går fra det Ene, til den intelligible verden og videre til mennesker, dyr, planter og helt ned til den rene materie. Det nyplatonske kosmos er preget av en dobbelt bevegelse som strømmer ut fra det Ene til mangfoldet og tilbake fra mangfoldet til det Ene. De ulike nivåene i hierarkiet emaneres av nivået over, og strekker seg igjen fra mangfoldet opp mot en høyere enhet. Det Ene, som som er det ultimate prinsipp som også omtales som det gode eller Gud, er bortenfor alle bestemmelser og

---

<sup>502</sup> Louth 1989: 21. I sin bok *The Origins of the Christian Mystical Tradition* (1981) vektlegger Louth flere platonske tenkere som inspirasjonskilde for Dionysios og for den kristne mystiske tradisjon i det hele tatt. Han begynner med Platon, går videre til Filon som en representant for mellomplatonismen og ender opp med Plotin som den fremst representant for nyplatonismen.

<sup>503</sup> *Enn.* III. 4.3

<sup>504</sup> Gersh 1978: 27-120

<sup>505</sup> For René Roques er Dionysios' univers en nyskapning for kirken. Se Roques 1954: 36-131

<sup>506</sup> Golitzin 1994: 148

---

begrensninger, det kan ikke defineres med egenskaper eller navn. Da det ene er bortenfor hva vi kan erkjenne med vår begrepstenkning, kan det bare nås gjennom en umiddelbar skuen i ekstatisk forening. Det Ene er kilden til all væren og forstås som det endelige mål for all menneskelig streben. I første omgang kan vi si at Dionysios deler nyplatonismens tenkning i beskrivelsen av sitt univers. Men som Rene Roques' poengterer i sin sentrale studie av Dionysios' hierarkilære, *L'univers dionysien*,<sup>507</sup> så skiller Dionysios' system seg ut med et viktig unntak – nemlig kirken, som er en sentral del av hans hierarkiske ordning. På den annen side skiller den nyplatonske strukturen, slik den tradisjonelt er blitt oppfattet, seg fra Dionysios' system ved å ha en skapende funksjon.

Kjennetegnet ved den indre struktur i så vel kirkens hierarki som det himmelske hierarki er at den er triadisk inndelt. Hvert hierarki er inndelt i en rekke triader med tre medlemmer rangert vertikalt hvor det første medlemmet av triaden innehar mer kraft enn det andre. Tallet tre er et typisk "leitmotiv" for Dionysios – et mønster vi kan følge fra treenigheten selv, via de tre grupper av angeliske vesener hvor hver gruppe igjen består av tre ordener, ned til det kirkelige hierarki som også er delt inn i grupper på tre. I tillegg opererer Dionysios med triaden renselse, illuminasjon og perfeksjon – κάθαρσις, φωτισμός, τελείωσις, samt μόνη, πρόοδος, ἐπιστροφή. Tradisjonelt sett er det sterke fokuset på tretallet i Dionysios' verk blitt forstått som en direkte eller indirekte innflytelse fra nyplatonsk filosofi.<sup>508</sup> Hvordan relaterer dette seg til hierarkilæren? Kan vi forstå Dionysios' hierarki som en parallell til nyplatonismens system? Dette skal være hovedspørsmålene for neste del.

#### 4.1.1 Triader: μόνη, πρόοδος, ἐπιστροφή.

Som vi så i kapittel 3. 4 åpner Dionysios *CH* med å knytte an til motivet fra Rom 11, 36 om "fra ham" og "til ham." Dette er en sentral idé i Paulus' tenkning som går ut på at alt har sitt opphav og mål i Gud. Dionysios bruker imidlertid veletablerte nyplatonske termer for å beskrive dette forholdet, nemlig πρόοδος og ἐπιστροφή, utstrømning og tilbakevenden. Dette er to aktiviteter som er en del av en grunnleggende struktur innenfor nyplatonsk filosofi: hvile, utstrømning, tilbakevenden (μόνη, πρόοδος, ἐπιστροφή).<sup>509</sup> Denne strukturen kommer allerede til uttrykk i *CH* I, 2 hvor Dionysios skriver om lyset som stråler ut fra Faderen (πρόοδος), og som med sin forenende kraft løfter oss opp og leder oss til gjenforening med Faderen (ἐπιστροφή). Å "stråle ut" fra og å "vende tilbake" til kilden er den evige aktivitet som virker innenfor hierarkiet. Denne

---

<sup>507</sup> Roques 1954

<sup>508</sup> Det har vært generell enighet om dette i forskningen etter Kochs filologiske funn (1990). Se for eksempel Rorem 1993; Florovsky 1987.

<sup>509</sup> Proklos i Dodds 1933: prop. 35. For en gjennomgang av denne type triadiske mønster i nyplatonsk tenkning, se Dodds 1933: 220f.



---

utstråling og tilbakevenden eller frem- og tilbakegangen kan beskrives som den guddommelige virksomhets sykliske vei gjennom kosmos. Denne henger igjen sammen med den katafatiske og apofatiske teologi som kan forstås som to korresponderende veier til kontemplasjon av guddommen. Ved å innlede *CH* med å beskrive denne aktivitet, gir Dionysios teksten et filosofisk rammeverk,<sup>510</sup> og ved å organisere sin hierarkilære etter en slik triadisk struktur legger han dessuten fundamentet for senere teologiske mønstre.<sup>511</sup> Hos både Johannes Scotus Eriugena og Thomas Aquinas finner vi igjen dette mønster beskrevet i termer som *exitus* og *reditus*.<sup>512</sup> Vår oppgave er imidlertid ikke å undersøke ettervirkningen, men å trekke linjene *tilbake* og undersøke forutsetningene for Dionysios' i tidligere kilder. Vi skal derfor kort se på bakgrunnen for triader og *πρόοδος* og *ἐπιστροφή* i den senere nyplatonisme.

En vel etablert oppfatning i forskningen er at Dionysios har overtatt Proklos' triadiske mønster og tilpasset det sitt eget system.<sup>513</sup> Dette gjelder både inndelingen av hierarkiet i triader og i dets innbyrdes kausalitetsforhold. Proklos og all senere nyplatonsime har imidlertid sitt utspring fra Plotin (205-270). I Plotins filosofi forstås alle eksisterende ting som emanasjoner av det Ene (τὸ ἓν) som selv forblir uforandret og uberørt.<sup>514</sup> Det Ene beskrives som det som holder verden sammen og er tilstedet i verden samtidig som det er bortenfor all erkjennelse. Fra det det Ene (τὸ ἓν) emanerer ånden (νοῦς), fra ånden emanerer sjelen (ψυχή), og deretter kommer det materielle som er det laveste trinn i emanasjonsrekken. Vi har altså å gjøre med tre nivåer av væren, eller hypostasen, det Ene – ånd – og sjel (τὸ ἓν, νοῦς, ψυχή). Disse er emanert ut av hverandre, det vil si at de selv er skapende og at de har fått sin væren fra trinnet over. Plotin skriver om emanasjonene av alt fra det Ene: ”det er som et langt liv som er strekt ut i lengden; hver del er forskjellig fra den forutgående, men helheten er sammenhengende i seg selv, men hver del skiller seg fra den andre, og den forutgående går ikke tapt i den neste.”<sup>515</sup>

Proklos (410/12-485) viderefører Plotins idé om mediering eller formidling. Han utvider hypostasene og gir en mer systematisk fremstilling av verdens oppbygning fra det øverste prinsipp.

---

<sup>510</sup> Rorem 1993: 50

<sup>511</sup> Jf. Bonaventura, *Sjelens vei til Gud*. Ifølge Bonaventura, eller ”Doctor Seraphicus” er det den treenige Gud som er manifestert og som virker i enghierarkiets arrangement. Thomas Aquinas på sin side argumenterer mot en slik forståelse da han mener at treenigheten ikke eksisterer i noe hierarki. Se Keck 1998: 54.

<sup>512</sup> Se Johannes Scotus Eriugena *Periphyseon: On the division of nature* (ca. 862-66). I denne dialogen utvikler Eriugena en nyplatonsk kosmologi hvor han presenterer hele virkeligheten som del av en dynamisk prosess av utstrømning fra (*exitus*) og tilbakevenden (*reditus*) til det Ene. Det Ene eller det høyeste prinsipp som Eriugena kaller natur (*natura*) transcenderer alt, samtidig som det er tilstedet i skapelsen. Hos Thomas Aquinas finner vi lignende tanker. Hans *Summa contra Gentiles* (1258-1264), er allerede i sin struktur bygd opp etter prinsippene om *exitus* og *reditus*. Dette verk er delt i fire, hvor bok I tar opp Gud i seg selv, bok II tar for seg Gud i hans bevegelse ut fra seg selv (*exitus*) – som for Thomas betyr en studie av Guds skapelse, bok III handler om hvordan alt det skapte har sitt mål i Gud (*reditus*), den siste bok IV er en oppsummering av de tre første.

<sup>513</sup> Se Dodds 1933: 252ff.; Dillon og Wear 2007: 57; Louth 1981: 163

<sup>514</sup> *Enn.* V 2, 2, 27

<sup>515</sup> *Enn.* V 2, 2, 27 (Loeb 1984: 64): ἔστιν οὖν οἷον ζωὴ μακρὰ εἰς μῆκος ἐκταθεῖσα, ἕτερον ἕκαστον τῶν μορίων τῶν ἐφεξῆς, συνεχὲς δὲ πᾶν αὐτῷ, ἄλλο τῇ διαφορᾷ, οὐκ ἀπολλύμενον ἐν τῷ δευτέρῳ τὸ πρότερον. Min oversettelse fra gresk.

Hos Proklos blir de tre hypotaser til væren – liv – ånd (τὸ ὄν, ζωή, νοῦς).<sup>516</sup> Fra hver hypotase legger han til en mengde vesener fra det pagane pantheon inn i sitt system, noe som står i tradisjon med det eldre akademi og den, siden hellenismen, tiltagende interesse for mytologi.<sup>517</sup> Fra det Ene – henader (ἐνόςδεσ) eller guder; fra ånden – intelligenser, demoner og engler; fra sjelen – sjeler, for eksempel menneskesjeler.<sup>518</sup> Dette er alt emanasjoner fra det Ene, altså et hierarki av vesener som strømmer ut fra det Ene, hvor hvert vesen får sin væren fra trinnet over. Det klassiske problemet om hvordan emanasjoner fra det Ene kan beskrives uten at det det Ene oppløses og mister sin enhet, løser Proklos ved å innføre begrepet ἐνόςδεσ, guddommelige enheter.<sup>519</sup> Det er blitt postulert visse likheter mellom henadene og Dionysios' engler. E. R. Dodds mener at Dionysios har direkte overtatt Proklos' henader.<sup>520</sup> Sheldon-Williams på sin side argumenterer mot at Dionysios' engler skulle være det samme som Proklos' henader: "The Dionysian Hierarchies, unlike those of the Neoplatonists, are not potent in their own right but are the agents of the potency of God."<sup>521</sup> I følge John Dillon og Sarah Klitenic Wear kan man ut fra et nyplatonsk perspektiv heller ikke sette noe likhetstegn mellom entitetene i det nyplatonske system og Dionysios' hierarki, da henadene forstås som tilhørende et høyere nivå av væren – det Enes sfære, og ikke *intellektets* sfære som er et lavere nivå i emanasjonsrekken<sup>522</sup> hvor også Dionysios' angeliske triader hører hjemme.<sup>523</sup> Likheten mellom *intellektets* vesener og englene begrunner de med at Dionysios' angeliske triader er differansiert analogt med de nyplatonske entitetene (de er nemlig rangert i nivåer etter sin grad av renselse og opplysning), det vil si at de er delt inn i tre nivåer av væren. Både englene og *intellektets* vesener er dessuten utenfor den henadiske sfære som Dillon og Wear beskriver som "a sort of bridge between the absolute unity and the transcendence of the One."<sup>524</sup>

At Dionysios' hierarkiske vesener i det hele tatt skulle ha noe å gjøre med vesenene i det nyplatonske systemet er blitt ytterligere problematisert av Alexander Golitzin som på linje med Sheldon-Williams hevder at en viktig forskjell består i at nyplatonikernes vesener er å forstå som autonome guder, ikke som formidlende vesener mellom guddommen og mennesker som i

<sup>516</sup> For mer informasjon om den proklinske nyplatonisme, se Beierwaltes 1979; Liroyd 1970: 302-25; Wallis 1972: 138-59; Dodds' utgave av Proklos' *The Elements of Theology* med en viktig introduksjon og kommentarer 1933.

<sup>517</sup> Armstrong 1967: 297- 301

<sup>518</sup> Proklos *Theol. Plat.* III, 24.

<sup>519</sup> For en generell karakteristikk av henadene, se Proklos *The Elements of Theology* prop. 113-27.

<sup>520</sup> Dodds 1933: 260, fotnote 3. Se også Se Saffrey 1982: 64-74.

<sup>521</sup> Sheldon-Williams 1967: 471

<sup>522</sup> I Proklos' system er henadene de første utstrømningene fra det Ene, ut fra disse emanerer andre entiteter som *triaden*: Det intelligible – det intelligible-intellektuelle – det intellektuelle, som korresponderer med væren – liv – tanke. Hver av disse er igjen kilde til en *hebdomad* som består av en rekke guddommer fra det pagane pantheon. Fra disse igjen emnerer sjeler. Nederst kommer materien som ikke selv emanerer. Se Proklos, *Theol. Plat.* III, 24.

<sup>523</sup> Dillon og Wear 2007: 73

<sup>524</sup> Ibid.: 72

---

kristendommen.<sup>525</sup> Golitzin benekter ikke den nyplatonske påvirkning – han mener Dionysios bruker proklinske kategorier og språk for å uttrykke allerede lenge eksisterende kristne spekulasjoner rundt angeliske vesener – men der nyplatonikerne forfekter et værensentologisk hierarki hvor englene formidler væren til hverandre, så er funksjonen til englene i Dionysios' hierarki i følge Golitzin "begrenset" til å gjelde opplysning. På denne måte skiller Dionysios' hierarki seg fra Proklos' system mener Golitzin: "Insisting on the God of Christian tradition, and particularly on Jesus as the unique and immediate cause and agent of creation, Dionysius has effectively broken the back of Proclus' *σειρα* or hierarchies."<sup>526</sup> Jeg mener at både Sheldon-Williams og Golitzin har et viktig poeng når de påpeker at Dionysios skiller seg fra Proklos ved at hans angeliske vesener ikke skal forstås som autonome enheter som selv emanerer væren. Men som vi skal se i 4.1.2. så er den tradisjonelle forståelsen av Proklos blitt kritisert – sett i et annet perspektiv trenger det ikke å være noen betydelig diskrepans mellom Dionysios' og Proklos' hierarkiforståelse: Hvis man forstår Gud eller det Ene som manifest i alle hierarkiske aktiviteter og i alle av hierarkiets stadier, kan også hvert enkelt stadium være skapende fordi det er Gud som skaper gjennom dem. Vi skal imidlertid la dette tema ligge inntil videre, og nå heller rette fokus mot hierarkiets *struktur* som tradisjonelt sett er blitt regnet som en videreføring av den nyplatonske triadetenkning.

#### 4.1.2 Hierarkiets triadiske struktur

Når det gjelder hierarkiets triadiske struktur så er det Proklos som er regnet som den fremste inspirasjonskilde for Dionysios.<sup>527</sup> Proklos sier følgende om triaden: "The triad measures and bounds all things."<sup>528</sup> Det sterke fokus på triaden finner vi imidlertid igjen hos flere nyplatonikere: Proklos forteller for eksempel at Iamblikus hadde "tre triader av intelligible guder"<sup>529</sup> i den 'intelligible hebdomad.' Porphyrius (234-301) som var elev av Plotin og senere Iamblichus' lærer, regner også med en triadisk orden. For ham var tallet 9 hellig fordi det er satt sammen av tre 3-tall.<sup>530</sup> Triaden er dessuten sentral i de kaldeiske orakler som senere nyplatonikere refererte til som et hellig skrift. Porphyrius skriver følgende i sin kommentar til de kaldeiske orakler:

This Oracle gives knowledge of the three orders of angels: those who perpetually stand before God; those who are separated from him and who are sent forth with a view to certain messages and ministrations; those who perpetually bear his throne... and perpetually sing.<sup>531</sup>

---

<sup>525</sup> Golitzin 1994: 142f.

<sup>526</sup> Ibid.: 143

<sup>527</sup> Dodds 1933: 252ff.

<sup>528</sup> Proklos, *Theol. Plat.* (Taylor 1994: 26).

<sup>529</sup> Proklos, *Commentary on the Timaeus* (Diehl 1903: 308).

<sup>530</sup> Lydus, *De Mensibus* (Taylor 1994: 56).

<sup>531</sup> Lewy 1978: 13f.

---

Også Damascius (458-538) er opptatt av triaden, han understreker hvordan triaden henger sammen med monaden: "In every world a triad shines forth, of which a monad is the principle."<sup>532</sup> Triaden kan altså forstås som et generelt kosmogonisk prinsipp blant flere nyplatonske tenkere. Dodds beskriver det som et hovedprinsipp i Proklos' dialektikk.<sup>533</sup>

I *Teologiens elementer* beskriver Proklos triadene som et hierarki av sekundære årsaker som får sin væren fra en enhet eller monade og som kommuniserer dette videre nedover i hierarkiet.<sup>534</sup> Hos Proklos oppstår altså verden som en trinnvis prosess av emanasjoner som utgår fra det øverste prinsipp. Det er altså ikke snakk om noen statisk modell, men en bevegelse som pulserer gjennom alt. Denne bevegelsen er tredelt og beskrives som hvile, utstrømning og tilbakevenden (μόνη, πρόοδος, ἐπιστροφή). Μόνη er kilden eller det Ene som hviler permanent i seg selv. Πρόοδος er den evige utstrømning som skaper ny væren. Ἐπιστροφή er tilbakevenden til seg selv. Samtidig som hver entitet av væren eksisterer for seg selv og forblir én, er de også en del av mangfoldet fordi de kommuniserer sin egen eksistens til hverandre gjennom πρόοδος.

Proklos forstår altså det guddommelige som noe som står i en dialektisk prosess – det forblir i seg selv samtidig som det går ut fra seg selv for så å vende tilbake til kilden. Han gir flere beskrivelser på dette forløpet,<sup>535</sup> blant annet sammenhengen Årsak-Virkning. I *Teologiens elementer* skriver han: "Every effect remains in its cause (μένει ἐν τῇ αὐτοῦ αἰτίᾳ), proceeds from it (πρόεισιν ἀπ' αὐτῆς), and returns to it (ἐπιστρέφει πρὸς αὐτήν)"<sup>536</sup> Triaden μόνη, πρόοδος, ἐπιστροφή er også av E. R. Dodds blitt omtalt som "the three moments of the Neoplatonic world-process, immanence in the cause, procession from the cause, and reversion to the cause."<sup>537</sup> Paul Rorem understreker fordelene ved å bruke en slik terminologi fra logikkens område som årsak – virkning: den hjelper oss til å unngå fallgruben i å betrakte denne tematikken romlig, dette til tross for at de fleste forfattere, både gamle og moderne, anvender billedlige fremstillinger som nedadgående prosesjon og oppadgående tilbakevenden. I tillegg forminsker denne terminologien sjansene for å betrakte utstrømning og tilbakevenden som et hendelsesforløp i tid, en temporal bevegelse hvor prosesjon er etterfulgt av tilbakevenden i en stringent rekkefølge. Det dreier seg snarere om to komplementære måter virkningen forholder seg til årsaken på – den både utgår fra den og vender tilbake til den samtidig.<sup>538</sup>

---

<sup>532</sup> Damascius, *On the Parmenides* (Taylor 1994: 25).

<sup>533</sup> Dodds 1933: 220

<sup>534</sup> Proklos i Dodds 1933: Prop. 21.

<sup>535</sup> Dodds nevner en annen beskrivelse Proklos gir av triaden: "identity, difference, and the overcoming of difference by identity. [...] one of the governing principles of Proclus' dialectic." Se Dodds 1933: 220. Dette er altså et prinsipp for hele universet som kan beskrives som en hierarkisk kjede, hvor hvert ledd står i et hierarkisk forhold til hverandre samtidig som alle tar del i det ene.

<sup>536</sup> Proklos i Dodds 1933: 39

<sup>537</sup> Dodds 1933: 220

<sup>538</sup> Rorem 1993: 51

Denne årsakstenkningen som utgjør et rammeverk for hele Proklos' filosofi,<sup>539</sup> er blitt oppfattet som en parallell til det som Dionysios lærer om forholdet mellom Gud og verden.<sup>540</sup> Dionysios skriver at at idet guddommen lar all væren ta del i sin egen guddommelighet, blir den "skilt fra seg selv på en samlet måte,"<sup>541</sup> den blir mangfoldiggjort samtidig som den forblir én. Guddommen gir av seg selv til all væren uten at den opphører å være enhetlig, den er både transcendent og samtidig immanent i universet. For å beskrive dette skiller Dionysios mellom "ένωσις" ("enhet") og διακρισις ("distinksjon").<sup>542</sup> Enhet og distinksjon finnes både i guddommen, i den skapte verden og i relasjonen mellom Gud og verden.<sup>543</sup> Vi kan forestille oss en gjensidig bevegelse som gjennomstrømmer universet – en utstrømning fra et første utgangspunkt og en tilbakevenden av alle ting.<sup>544</sup> I *CH I*, 2 kommer dette forholdet til uttrykk på følgende vis:

For denne utstråling forlater aldri noensinne sin egen natur eller enhet – idet den på tilbørlig vis med henblikk på det gode blir mangfoldiggjort og løfter opp de skapte vesener og fører dem fra mangfoldet opp til en høyere enhet – forblir den likevel i seg selv, uforanderlig og udelelig, fast forankret i sin egen enhet – og drar dem som etter evne vender seg opp mot den, opp mot seg selv og forener dem i samsvar med sin egen usammensatte enhet.<sup>545</sup>

For Dionysios er det den treeninge Gud som han kaller θεαρχία som hviler, utgår og vender tilbake til seg selv. Selv om Gud er det transcendent Ene, er han samtidig tre hypostaser.<sup>546</sup> I en passasje i *CH VII* priser Dionysios de høyeste engleordener for å videreføre budskapet om "dette tearki som er en monade og en tre-hypostatisk enhet" som når ut til alt og som "på en overjordisk måte drar alt tilbake til seg i en evig omfavelse."<sup>547</sup> I *EH* får også denne tredelte aktiviteten et liturgisk uttrykk. Dionysios trekker her en analogi til biskopens bevegelse fra alteret ned gjennom kirken og tilbake til alteret – en symbolsk handling for μόνη (Gud som forblir i seg selv, i alteret, det helligste av det

<sup>539</sup> Ibid.: 52

<sup>540</sup> Dodds 1933: 252ff.

<sup>541</sup> Ibid.

<sup>542</sup> *DN II*, 11 649B

<sup>543</sup> Se *DN II* hvor dette tematiseres.

<sup>544</sup> Vi finner denne årsakstenkningen uttrykt flere steder i *CA*, for eksempel i *DN IV*, 10: "For å si det kort, all væren utgår fra, eksisterer i, og vender tilbake til det skønne og det gode." Dionysios forstår også πρόοδος som en bevegelse av kjærlighet eller eros som har sin preeksistens hos guddommen. Fra guddommen strømmer den ut (πρόοδος) til all væren for så å vende tilbake (ἐπιστροφή) til sitt utgangspunkt. Se *DN IV*, 14 712C; *CH I*, 2

<sup>545</sup> *CH I*, 2, 121B: Καὶ γὰρ οὐδὲ αὐτὴ πώποτε τῆς οἰκείας ἐνότητος ἀπολείπεται, πρὸς ἀναγωγικὴν δὲ καὶ ἐνοποιὸν τῶν προνοουμένων σύγκρασιν ἀγαθοπρεπῶς πληθυνομένη καὶ προϊούσα μένει τε ἔνδον ἑαυτῆς ἀραρότως ἐν ἀκινήτῳ ταύτῳ μονίμως πεπηγυῖα καὶ τοὺς ἐπ' αὐτὴν ὡς θεμιτὸν ἀνανεύοντας ἀναλόγως αὐτοῖς ἀνατείνει καὶ ἐνοποιεῖ κατὰ τὴν ἀπλωτικὴν αὐτῆς ἑνώσιν.

<sup>546</sup> I *DN I*, 4. bruker Dionysios termen "hypostase" om Faderen, Sønnen og Den Hellige Ånd. Han skriver her at guddommen er "manifestert" på en "tre-hypostatisk" måte. Treenigheten forstås altså som en manifestasjon av den høyeste og transcendent guddom.

<sup>547</sup> *CH VII*, 4, 212C: [τῆς θεαρχικῆς] καὶ μὴν ὅτι μονὰς ἐστὶ καὶ ἐνὰς τρισυπόστατος διεῖσα τὴν ἀγαθωτάτην αὐτῆς ἐπὶ πάντα τὰ ὄντα πρόνοιαν πάντων ὑπερουσίως ἀσχετῶ συνοχῇ περιδεραμμένη.

---

hellige), πρόοδος (Gud som kommer ut til sitt folk) og ἐπιστροφή (folkets bevegelse tilbake til Gud).

Det kausale forholdet mellom Gud og verden i Dionysios' system er altså blitt forstått på bakgrunn av Proklos' dialektikk mellom μόνη, πρόοδος og ἐπιστροφή. Men er Proklos nødvendigvis den eneste inspirasjonskilde for Dionysios? Kan ikke Dionysios like gjerne ha kjennskap til disse prinsippene indirekte fra andre nyplatonikere eller fra andre kirkefedre som var influert av nyplatonismen? Som vi så i 3.4 så bruker Dionysios motivet fra Rom 11, 36 om "fra Ham" og "til Ham" som et utgangspunkt for å beskrive den tredelte aktiviteten innad i hierarkiet. I *Det nye testamentet* finnes det dessuten andre tekster som danner et tilknytningspunkt til den filosofiske årsakslære i senantikken. Vi har følgende utsagn i Kol 1, 16-17: "For i Ham (ἐν αὐτοῦ) er alt blitt skapt, i himmelen og på jorden, det synlige og det usynlige, enten det er troner eller herredømmer eller makter eller myndigheter – alt er skapt ved Ham (δι' αὐτοῦ) og til Ham (εἰς αὐτόν)." En hypotese kan være at kristne tenkere i senantikken lett kunne knytte an til den nyplatonske strukturen, nettopp fordi de var godt kjent med denne type årsakstenkning fra sin egen kristne tradisjon. Torstein Tollefsen argumenterer for dette synspunktet:

I believe that this Neoplatonic doctrine was acceptable, at least for a part, for Christian thinkers because they were acquainted with the rudimentary "metaphysics of prepositions" from the sacred books of their own Tradition. The triadic scheme could therefore be seen as a common sense idea of causality.<sup>548</sup>

Å uttrykke kausalforhold ved hjelp av preposisjoner ser dessuten ut til å ha vært en tendens i mellomplatonismen.<sup>549</sup> Preposisjoenen ἐκ impliserer at noe kommer ut av noe, mens εἰς betegner en bevegelse inn i noe. Når apostelen Paulus bruker denne type terminologi for å uttrykke at alle ting kommer *fra* Gud og har sitt mål *i* Ham, er det neppe fordi han var fortrolig med mellomplatonske kilder. Mer sannsynlig er det at vi står overfor en type lærd terminologi som han kan ha kjent til. John Dillon snakker i denne forbindelse om "preposisjonsmetafysikk."<sup>550</sup> Hvordan det enn henger sammen, så ser vi her et tilknytningspunkt i forholdet mellom platonsk og kristen kosmologi.

Dionysios anvender det samme motivet om πρόοδος eller bevegelsen "fra Ham" når det gjelder skapelsen. Alle ting er et resultat av den samme prosessen, de har sin eksistens som er resultat av Guds meddelelse i kosmos. Hvordan skal vi forstå denne prosessen i Dionysios' system? Skal vi

---

<sup>548</sup> Se Tollefsen 2004: 5. Henvisninger til denne kilden viser sidetall fra artikkelen. Sidetallet i selve utgivelsen er ennå ukjent da boken nå er under trykking.

<sup>549</sup> Dillon 1977: 138f.

<sup>550</sup> Ibid.

---

forstå det som en emanasjonrekke der englene er autonome enheter som emanerer varen til hverandre, eller skal vi forstå englene kun som formidlere av kunnskap og lys? Her er vi ved kjernen av spørsmålet om hvorvidt Dionysios går inn for en nyplatonske emanasjonslære eller en kristne skapelsesdoktrine. Dette skal være tema for drøftningen i neste del.

#### 4.1.3 Emanasjon eller skapelse

Et sentralt spørsmål i forskningen har vært hvorvidt Dionysios' hierarki representerer en nyplatonsk emanasjonslære eller en kristen skapelsesdoktrine. Skal vi forstå Dionysios' engler som emanert av nivået over seg, eller er de alle skapt direkte fra Gud? I følge Andrew Louth bekjenner Dionysios seg til den kristne skapelsesdoktrinen "creatio ex nihilo" (skapelse ut av intet), som går ut på at alle trinn av varen i hierarkiet er utledet av Gud alene.<sup>551</sup> Louth mener at Dionysios overtar den nyplatonske idé om et værenshierarki der de lavere trinn av varen er avhengig av de høyere, men at han avviser enhver idé om at varen skulle sendes ned denne stigen, utledet av trinnene over i en suksessiv rekkefølge. Ronald Hathaway representerer et motsatt syn. Han avviser at Dionysios' hierarki speiler en kristen skapelsesdoktrine: "The fact is that the idea of creation in it's traditional form is wholly absent in Ps.-Dionysius [...] To argue that he preserves, restores, or saves the Biblical idea of creation is like arguing that Aristotle is the guardian of Hesiodic theogony."<sup>552</sup> Her ser vi altså to ytterpunkter i tolkningen av Dionysios' skapelsessyn. Hvordan skal vi forstå dette? Har skapelsen noen relevans for Dionysios' hierarkiske system?

Synet på universets skapelse er ikke entydig blant tenkere i senantikken. Det som skiller kristne fra pagane grekere er oppfatningen om at materien har en begynnelse. I følge Richard Sorabji medførte de ulike forståelser til en første konfrontasjon fra kristent hold i 529 e.Kr..<sup>553</sup> I dette år går Johannes Philoponus (ca. 490– ca.570), en kristen tenker fra det platonske akademi i Alexandria, inn for å radbrekke det antikke synet om en evig verden uten noen begynnelse eller slutt.<sup>554</sup> I verket *de Aeternitate Mundi contra Proclum*<sup>555</sup> som er rettet direkte mot Proklos, stiller han opp 18 argumenter mot Proklos' syn på verden som evig. Uten å gå nærmere inn på hans argumentasjon her, skal vi merke oss at hans konklusjon om at verden må ha en begynnelse er blitt regnet som det som først førte kristendommen inn i en offensiv debatt rundt dette spørsmålet.<sup>556</sup> For ettertiden er det tre kriterier som er blitt stående som grunnleggende for en kristen

---

<sup>551</sup> Louth 1989: 85

<sup>552</sup> Hathaway 1969: XVI f.

<sup>553</sup> Sorabji 1987: 167

<sup>554</sup> 529 er for øvrig et bemerkelsesverdig år med flere parallelle hendelser av betydning for kristendommen: Keiser Justinian stenger det platonske akademi i Athen da han hevder at det står for "hedensk filosofi" og St. Benedikt av Nursia lar bygge et nytt kloster for sine munkar over ruinene av et Apollotempel på Monte Cassino i Italia.

<sup>555</sup> Philoponus *Against Proclus's "On the Eternity of the World 1-5."* *The Ancient Commentators on Aristotle.* 2005.

<sup>556</sup> Sorabji 1987: 224

---

skapelsesdoktrine:<sup>557</sup> 1) Gud skapte ut fra sin egen fri vilje, 2) Han skapte ikke ut fra et evig pre-eksistent materiale, 3) Han skapte verden på den måte at den hadde en temporal begynnelse. Vi skal nå se om det er noe belegg for disse kriteriene hos Dionysios.

Ifølge Torstein Tollefsen er det ingen klar referanse til guddommelig vilje eller frihet (det første kriterium) i Dionysios' verk, men verdens skapelse ser heller ut til å skje ut fra en nødvendighet i Guds natur. På den annen side finner han at Dionysios ikke bestrider det andre kriteriet, at Gud ikke skapte verden ut fra et pre-eksistent materiale. Dionysios skriver: "Hvis den [materien] har noen form for væren, må den også utgå fra det gode, siden alt som har væren utgår fra det gode[...]"<sup>558</sup> Dette betyr imidlertid ikke at han mener at verden har en temporal begynnelse. I følge Tollefsen ser dette tredje kriterium ut til å være fraværende hos Dionysios.<sup>559</sup> Av samme oppfatning er R.F. Hathaway: "It should be sufficient to note that Ps.-Dionysius in no place denies that the perceptible part of the world is eternal."<sup>560</sup> At Dionysios bekjenner seg til doktrinen "creatio ex nihilo" er heller ikke blitt bevist, det er ikke engang et begrep Dionysios bruker, heller ikke ordet "skapelse" er sentralt for ham.<sup>561</sup> Tollefsen konkluderer med at det ikke er noe spor å finne etter en skapelsesdoktrine i Dionysios' system og at Dionysios mest sannsynlig er influert av nyplatonisk kosmologi i sitt skapelsesyn.<sup>562</sup> Dette er imidlertid en forståelse som avviker fra det som ellers har vært en utbredt oppfatning i forskningen, nemlig at Dionysios med sitt kristne skapelsessyn skiller seg fra den nyplatoniske emanasjonslære.<sup>563</sup> Hva skal vi så forstå med *emanasjon*? Hvordan relaterer denne nyplatoniske hierarkiforståelsen seg til Dionysios' system?

Ifølge Andre Louth er emanasjoner for Dionysios kun et spørsmål om lys, illuminasjon og åpenbaring, ikke væren.<sup>564</sup> Louth forstår de hierarkiske ordener som Guds åpenbarere og budbringere, ikke som emanert ut fra nivået over: "Denys does not believe in emanation. As a Christian, he believes in the doctrine of creation out of nothing by God."<sup>565</sup> Jeg tror Louth mistolker Dionysios når han sier at Dionysios ikke tror på emanasjon, men bare ser på de ulike ordener i hierarkiet som formidlere av lys. Dionysios snakker riktignok om formidling av lys ned gjennom hierarkiet på en måte som ikke virker å referere til formidling av væren. Som vi så i 3.4 refererer

---

<sup>557</sup> Det er ukjent når disse kravene først inntre i kristendommens historie, men vi finner dem hos flere av de ortodokse fedre fra det 4. og 5. århundre: i Athanasius' verk *Oratio contra gentes*, *Oratio de incarnatione Verbi* og *Orationes contra Arianos*; i Basilus' *In hexameron*, Ambrosius' første bøker av *Hexameron* og Augustins 11. bok av *Confesiones* og 11. og 12. bok av *De civitate Dei*. Se Tollefsen 2004: 3.

<sup>558</sup> DN IV, 28 792A

<sup>559</sup> Tollefsen 2004: 3

<sup>560</sup> Hathaway 1969: 114

<sup>561</sup> Ibid.: 114

<sup>562</sup> Jf. Tollefsen 2004: 1-3

<sup>563</sup> Forskere som går inn for dette synet er blant andre Louth 1981: 176 og 1989: 84-85; Ivanka 1964: 258-60, 271; Golitzin 1994: 142-45.

<sup>564</sup> Louth 1981: 176

<sup>565</sup> Ibid.



---

Dionysios til “lyset” som utgår fra Faderen og som opplyser hvert nivå nedover i hierarkiet. Samtidig lærer Dionysios om emanasjon av væren fra Gud direkte, forstått som Guds teofani eller ”tilstedeværelse” på alle nivåer. En oppklarende redegjørelse for dette perspektivet gir Eric Perl i sin nyeste studie *Theophany*.<sup>566</sup> Vi skal i det følgende se nærmere på hvordan han argumenterer og samtidig ha det spørsmål for øye om det trenger å være noe markant skille mellom den nyplatonske emanasjonslære og den kristne skapelsesdoktrine i Dionysios’ system.

Perl kritiserer Louth og det som flere dionysiosforskere hevder – nemlig at Dionysios ikke tror på emanasjoner, at han som en kristen i stedet tror på doktrinen om Guds skapelse ut av intet og doktrinen om at vi er skapt direkte av Gud og ikke fra andre skapninger over oss i hierarkiet. Perls viktigste argument er at da nyplatonismens skapende enheter forklares som utstrømninger av det Ene, må i prinsippet all skapelse være det Ene som er virkende på høyere eller lavere nivå. Alle tings skapelse er til syvende og sist en manifestasjon eller åpenbaring av Gud – en teofani – og dermed er alle tings væren også Guds væren.<sup>567</sup> Dette kan se ut som en panteistisk doktrine, men i det Dionysios beskriver Guds skapelse som utstråling av guddommelig lys, ligger det implisitt at alt er fra Gud, men også at noe av Guds essens skinner gjennom alt som er (*Lys* er et av de mange navn på Gud som diskuteres i *DN IV* på linje med *Godhet*, *Skjønnhet* og *Kjærlighet*). Opplysning kan altså forstås som det samme som å skape, noe som skjer både direkte og hierarkisk formidlet. I dette perspektivet kan hele Dionysios’ skapelsesteologi forstås som en teologi som handler om lys.<sup>568</sup> Slik sett er det ingen distinksjon mellom ”direkte” skapelse og ”hierarkisk formidlet” illuminasjon hos Dionysios. Lignende tanker finner vi hos Proklos. I *Teologiens Elementer* argumenterer Proklos for at den transcendent årsak er tilstede i alle dens virkninger: ”In order that as cause it may be in all that can participate in it while as a separate and independent principle it is prior to all the things that are filled from it, it must be at once everywhere and nowhere.”<sup>569</sup> Dette kan vi tolke slik at det er det Ene som er skapende tilstede på alle nivåer.<sup>570</sup> De ulike stadier av væren i hierarkiet er delaktige i å skape hverandre, men det er det Ene som skaper i dem. For Proklos er det kun det Ene eller Gud som er den skapende instans som virker i hierarkiet.<sup>571</sup>

I dette perspektivet blir det ikke riktig å sette Dionysios’ doktrine om direkte skapelse opp mot en nyplatonsk doktrine om mediert væren. For både Proklos’ og Dionysios’ er det det Ene eller Gud som skaper alt direkte, om enn gjennom andre mellomledd. I *CH III, 2, 165B* sier Dionysios at

---

<sup>566</sup> Perl 2007: 65-81

<sup>567</sup> Ibid.: 73f.

<sup>568</sup> Ibid.: 131

<sup>569</sup> Proklos (Dodds 1933: prop. 98).

<sup>570</sup> Perl 2007: 78

<sup>571</sup> Jf. Proklos (Dodds 1933: prop. 98).

den hierarkiske aktiviteten hos all væren er den guddommelige aktivitet som er manifestert i den. Dette reflekterer Proklos' forklaring om at den høyere, universelle årsak samarbeider (συνέργει) i å skape det som de lavere årsaker skaper, fordi de lavere årsaker ikke er annet enn en spesifisering av den høyere: "[I]n the activity of the secondary the higher is co-operative, because all the effects of the secondary are concomitantly generated by the more determinative cause."<sup>572</sup> Tanken om at det Ene er manifest i alle hierarkiske aktiviteter og i alle av hierarkiets stadier tillater hvert enkelt stadium å være skapende – fordi det er det Ene som er virksom i dem. Det samme prinsippet er det som gjelder når Dionysios bruker terminologien om πρόοδος og ἐπιστροφή ikke bare i relasjonen mellom skapelsen og Gud, men også i interrelasjonen mellom de ulike stadiene i hierarkiet.<sup>573</sup> Som Perl påpeker, kan vi ut fra dette forstå det slik at de høyere vesener går ut til de lavere, og de lavere vender tilbake til de høyere – engler utgår til mennesker, og mennesker vender tilbake, ikke bare til Gud, men også til engler.<sup>574</sup> Vi finner dette eksemplifisert i Dionysios' behandling av Jes. 6, 6-7 som beskriver en høyere engleorden (serafen) som opplyser et menneske (Jesaja).<sup>575</sup> Dionysios' tolkning av dette skriftstedet var som vi så i 3.6.1. at en engel av den laveste orden utfører en aktivitet ved hjelp av Serafens kraft som virker gjennom ham. At Dionysios argumenterer for at et høyere stadium av væren er virksom på et lavere nivå kan vi forstå ut fra Proklos' forklaring om at all aktivitet på alle stadier skyldes Guds tilstedeværelse gjennom hele strukturen.<sup>576</sup> Væren som formidles gjennom hierarkiet er ikke annet enn Guds nærvær. Vi ser altså at det ikke trenger å være noen skarp distinksjon mellom Dionysios' og Proklos' forståelse av det metafysiske hierarki. Begge går ut fra et system av ulike værensstadier som står i et interaksjonsforhold til hverandre og som igjen hører sammen i en større helhet – under det samme øverste prinsipp.

Jeg har nå redegjort for hvordan Dionysios' hierarkilære relaterer seg til en nyplatonisk tenkning. Det som er felles mellom nyplatonismens og Dionysios' hierarki er som vi har sett først og fremst den triadiske inndelingen av hierarkiet. Dette er et motiv som spilte en viktig rolle for flere nyplatonikere fra Plotin til Damascius. Vi har også sett at det kausale forholdet mellom Gud og verden i Dionysios' system er beslektet med Proklos' dialektikk mellom μόνη, πρόοδος og ἐπιστροφή. Men som sagt trenger ikke Dionysios ha dette fra Proklos, han kan like gjerne hatt det fra andre nyplatonikere eller kirkefedre, da denne type kausalitetstenkning var utbredt blant senantikkenes tenkere, og da vi også kan finne spor etter det i *Det Nye Testamentet*. Dionysios' hierarki og nyplatonismens system er heller ikke det samme. Dionysios' engler er ikke ekvivalente

<sup>572</sup> Ibid.: 67, prop. 70

<sup>573</sup> DN IV, 8, 704D; IV, 10, 708A; IV, 12, 709D; IV, 15, 713AB

<sup>574</sup> Perl 2007: 78

<sup>575</sup> Jf. Kapittel 3.6.1.

<sup>576</sup> Proklos (Dodds 1933: 87, prop. 98).

---

med nyplatonismens engler. For nyplatonikerne var englene snarere guder enn formidlere mellom Gud og menneske som i kristendommen. Funksjonen for Dionysios' hierarki er å formidle lys, ikke være. På den annen side har Perl vist oss at i et viss perspektiv er det lite hensiktsmessig å sette et skarpt skille mellom mellom Dionysios' hierarkiforståelse og Proklos doktrine om mediert være, da det ikke er annet enn Gud eller det Ene som er skapende virksomt på hvert nivå i hierarkiet. Alle ting er til syvende og sist en manifestasjon eller åpenbaring av Gud. På den måten kan vi forstå englene i både Dionysios' og Proklos' system som Guds medbeidere, ikke som autonome entiteter som selv alene emanerer være.

At det er visse sammenfall mellom Dionysios og Proklos trenger imidlertid ikke bety at Dionysios må ha hentet sin lære fra Proklos eller være "dypt influert" av ham i alle henseender. Sheldon-Williams argumenterer for eksempel for Iamblichus som direkte kilde for Dionysios,<sup>577</sup> men er blitt tilbakevist av Grondij som argumenterer med at Dionysios bruker post-proklinske termer som ikke var blitt brukt før, og at han av den grunn mest sannsynlig avhenger av senere filosofiske kilder.<sup>578</sup> Rosemary Arthur på sin side hevder at Dionysios slekter mer på Damascius enn på Proklos.<sup>579</sup> Hun viser til at Dionysios har mange felles konsepter og filologiske likheter med Damascius som ikke er å finne hos Proklos, og foreslår at Dionysios kan ha brukt Damascius som stilistisk modell.<sup>580</sup> I. Hausherr forslår dessuten som vi så i kapittel 3.7 at Dionysios' suksessive stadier av renselse, opplysning og perfektjon snarere kommer fra Evagrius enn fra Proklos. Det nyplatonske konsept om en universell trefoldig struktur kan gjerne ligge til grunn for Dionysios system, men jeg tror ikke Proklos er Dionysios' eneste kilde, kanskje ikke en gang den viktigste. Hva hierarkilæren angår, som er temaet vi skal holde oss til her, holder jeg det for mer sannsynlig at Dionysios er influert av andre kristne kilder (heterodokse så vel som orodokse). I det følgende skal vi se på ulike momenter som gjør denne forbindelsen mer plausibel.

## 4.2 Kristne kilder

At Dionysios' har en tilknytning til nyplatonsk filosofi er ikke noe nytt. Dette er noe som er blitt behandlet i forskningen de siste hundre år, helt siden Stiglmayrs og Kochs "avsløringer." Vel er innflytelsen av nyplatonisme tydelig i både språk og tankekonsepter, i enkelte verk enda mer påfallende enn i andre,<sup>581</sup> men for *CH* så er ikke denne forbindelsen den primære. Mye tyder på at det er andre kilder som ligger til grunn for Dionysios' hierarki. En spiritualitet som levde i det

---

<sup>577</sup> Sheldon-Williams 1996: 108-116

<sup>578</sup> Grondij 1962: 325

<sup>579</sup> Arthur 1997: 238ff.

<sup>580</sup> Ibid.: 241

<sup>581</sup> Spesielt gjelder dette *MT* og *DN* hvor den nyplatonske innflytelsen er åpenbar. Det er hovedsakelig *DN* Koch viser til i sin studie (1990). Spesielt tydelige paralleller finner han mellom *DN* IV og Proklos' *De Malorum Subsistentia*.

---

syriske området på Dionysios' tid skal her få størst oppmerksomhet. I studiet av Dionysios' kristne kilder kunne man gått inn på både den alexandrinske og den kappadokiske tradisjonen hvor det også finnes englehierarkier,<sup>582</sup> skjønt ikke helt korresponderende med Dionysios' hierarki. Jeg har imidlertid valgt å begrense meg til Dionysios' mer samtidige kilder innenfor en syrisk kontekst som jeg anser for å være nærmere Dionysios' angelogi og mer sannsynlige som inspirasjonskilder. I det følgende skal jeg komme inn på det jeg anser som rimelige grunner for å anta dette.

#### 4.2.1 Syrisk kristendom

Når det gjelder Dionysios' kristne forankring, så har den syriske kristendommen blitt regnet som særlig sentral.<sup>583</sup> Syria skal for øvrig også ha vært hjemlandet til en viss Pseudo-Klemens og en Pseudo-Ignatius og er ikke ukjent for sin spekulative teologi.<sup>584</sup> Allerede Joseph Stiglmayr argumenterte for Syria som det mest sannsynlige opphavssted for Dionysios. I sin artikkel "Der sogenannte Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien"<sup>585</sup> (1928) foreslår han at Dionysios kan ha vært Severus (ca.465-538) som virket som patriark av Antiokia fra 512-18 e.kr. og som levde i eksil i Egypt frem til sin død i 538 e.kr. Tre decennier før hadde Stiglmayr imidlertid publisert en studie om den proklinske påvirkningen på Dionysios,<sup>586</sup> men nærmere undersøkelser fikk han tredve år senere til å konkludere med at Dionysios' verk snarere slekter på den spiritualitet som levde i Severus' sirkler i Syria, det vil si til de moderate monofysitter – en gruppe som søkte et kompromiss mellom den monofysittiske og den ortodokse lære. For Stiglmayr var det mest nærliggende å identifisere Dionysios med Severus, siden denne i følge Stiglmayr var den eneste kristne forfatter som på den tiden og i det området representerte en nyplatonsk kristen spiritualitet lik den i CA.<sup>587</sup> Selv om ikke moderne forskning har gått inn for denne identifikasjonen, ser flere dionysiosforskere i det minste ut til å være enige om at den ukjente forfatter av CA må ha hatt en forbindelse til syrisk kristendom.<sup>588</sup>

I denne sammenheng er det verdt å merke seg at den aller første oversettelsen av CA var til syrisk.<sup>589</sup> Oversettelsen ble utført av av origenisten Sergius av Reshaina<sup>590</sup> som døde i 536 e.kr.,

---

<sup>582</sup> Clements av Alexandria (ca.150 – ca.215) regnet med tre ordener av engler: protoktistoi, erkeengler og engler. Ireneus av Lyon (ca. 125 – 203) hadde syv ordener. Gregor av Nyssa (ca. 335 – 395) hadde også utviklet en angelologi med åtte engler, men med en annen struktur. Gregor av Nazians (ca.329 – 390) regnet med elleve engler i sin angelologi. Fra det fjerde århundre ble en niordning av englehierarkiet det mest vanlige, noe som for eksempel kommer til uttrykk hos Kyril av Jerusalem (ca. 315 – 86) og Johannes Kryssostomus (ca. 347 – 407), som begge hadde hierarkier av engler med samme navn som hos Dionysios, men med en annen rangering. Se Louth 1989: 36

<sup>583</sup> Forskere som argumenterer for Dionysios' tilknytning til en syrisk tradisjon er Frothingham 1886; Stiglmayr 1928; Hausherr 1936; von Balthasar 1940; Louth 1989; Golitzin 1994 og Arthur 2008.

<sup>584</sup> Koch 1900: 259

<sup>585</sup> Stiglmayr 1928: 1-27, 169-89.

<sup>586</sup> Se Stiglmayr 1895: 253-73, 721-48.

<sup>587</sup> Ibid.

<sup>588</sup> Se for eksempel Meyendorff 1987: 92

<sup>589</sup> Denne versjonen er oppbevart i British Museum.

---

altså bare fire år etter at Corpus første gang nevnes på konsilet i Konstantinopel i 532 e.kr.. Rosemary Arthur foreslår at denne nærhet i tid kan indikere en forbindelse mellom forfatteren og oversetteren og at det til og med kan dreie seg om én og samme person.<sup>591</sup> Hun peker på likheter mellom Dionysios og Sergius både når det gjelder bakgrunn, spiritualitet og litterære stil, og argumenterer med at Sergius ga seg ut for å være oversetter i stedet for forfatter av *CA* for å beskytte seg mot tidens heresiforfølgelser (*CA* var ikke udelt ortodoks).<sup>592</sup>

Vi har nå sett minst to forsøk på identifikasjon av skriftenes forfatter. Selv om ikke det er denne oppgaves intensjon å rettfærdiggjøre noen pseudonymteori, er både Arthurs og Stiglmayrs argumenter interessante for de sier begge noe om en tilknytning til et syrisk miljø. Men hva er det som gjør Syria interessant i denne sammenheng? Som vi så under den historiske gjennomgangen i 1.4 så var de tidligste referansene til *CA* i et syrisk miljø: Den første dokumenterte referansen til Dionysios' verk var hos Severus av Antiokia som siterer Dionysios i sine skrifter, hvorav de tidligste er datert til 518, og den første offentlige bekjentgjørelse av *CA* var på et konsil som ble holdt mellom tilhengere av Kalkedon og tilhengere av Severus i 532 e.kr.. I tillegg er det generell enighet om at den liturgiske bakgrunnen for skriftene er fra den syriske kirken siden de omtaler et credo<sup>593</sup> i messeliturgien som ble innført i Antiokia av Peter Toveren i 476 e.kr..<sup>594</sup> Liturgiargumentet har veid sterkt blant forskere som ønsker å sette Dionysios inn i en syrisk tradisjon.<sup>595</sup>

At Dionysios har en syrisk bakgrunn er også blitt forklart ut fra geografiske forhold. Rosemary Arthur har kommet med helt nye observasjoner som viser til visse lokale trekk som kan indikere en syrisk tilknytning.<sup>596</sup> For eksempel hadde byen Antiokia bronsjestatuer av kjeruber over den sydlige byport, samt en Kristusstatue som var gjenstand for stor venerasjon,<sup>597</sup> noe som kan ha provosert Dionysios til hans noe restriktive innstilling til bilder.<sup>598</sup> I tillegg hadde katedralen i

---

<sup>590</sup> Sergius beskriver seg selv i introduksjonen til oversettelsen som prest i Reshaina. Se Arthur 2008: 116f. Han skal også ha vært aristoteliker og forfatter av medisinske skrifter. Frothingham beskriver ham dessuten som en original tenker og mystiker, og viser til at han i Zacharias Rhetors kirkehistorie er blitt karakterisert som "veltalende og lærd i gresk litteratur og i Origenes' doktrine." Frothingham 1886: 3ff.

<sup>591</sup> Se Arthur 2008: 119. Den samme identifikasjonen er gjort tidligere av Hausherr 1936 og Von Balthasar 1940.

<sup>592</sup> Sergius skal ha vært influert av Evagrius og kjente Severus, han hadde oversatt mange greske filosofiske verk og hadde dessuten selv skrevet et verk om bekræftelse og benektelse (jf. katafatisk og apofatisk teologi) noe som kan gi antydninger til en forbindelse med Dionysios. Se Arthur 2008: 120.

<sup>593</sup> *EH* III, 7, 87, 24ff.

<sup>594</sup> Liturgiargumentet har vært like viktig som den påviste avhengigheten til Proklos for å datere skriftene til begynnelsen av det femte århundre. Den tradisjonelle plassering av den Nicenske trosbekjennelse mellom ordets og nattverdens liturgi ble innført av Peter Toveren (Peter the Fuller), patriark av Antiokia, Syria (475-477 e.kr.). Dionysios gir antydninger til denne ordningen i sin liturgiske gjennomgang i *EH*. Se Louth 1989: 9, 14; Rorem 1993: 102. Rorem & Lamoaux hevder imidlertid at det er mer sannsynlig at *CA* ble skrevet først rundt 515 e.kr. siden det omtalte Credo ikke var særlig utbredt i messen før patriark Timotheos innførte det i Konstantinopel (511-518 e.kr.). Se Rorem og Lamoaux 1998: 9

<sup>595</sup> Louth 1989; Golitzin 1994; Arthur 2008

<sup>596</sup> Se Arthur 2008: 13

<sup>597</sup> *Ibid.*: 13ff.

<sup>598</sup> Jf. *CH* II, 137A-B hvor Dionysios understreker umuligheten ved å visualisere og gi en fremstilling av engler.

---

Edessa som ble gjenbygd i 525 e. kr. en bemerkelsesverdig design med ni trapper, fordelt på tre rader som alle ledet opp til alteret, noe som kan ha vært et symbol på de ni engleordenene slik Dionysios beskriver dem i sitt triadiske hierarki.<sup>599</sup>

Selv går Dionysios inn for å ovebevise om at han er gresk, men visse språklige trekk kan gi andre indikasjoner: John Dillon og Sarah Klitenic Wear viser i et helt ferskt dionysiosstudie (2007) til flere eksempler på feil i Dionysios' anvendelse av greske termer. For eksempel får et typisk Dionysios-suffix, -ωνυμία som egentlig betyr "å ha et bestemt navn" som i ὀμωνυμία ("å ha samme navn"), ψευδωνυμία ("å ha falskt navn") eller ἄνωνυμία ("å være uten navn") en noe annen betydning hos Dionysios som ganske enkelt bruker det som "navn på x," som i ἀγαθωνυμία ("det godes navn"), οὐσιωνυμία ("navn på væren") og θεωνυμία ("Guds navn"). Et annet eksempel på besynderlige ordformasjoner er når Dionysios bruker ordet θεογενεσία<sup>600</sup> som betegnelse på "fødsel inn til det guddommelige" (om dåpens sakrament) i stedet for "gudfødsel."<sup>601</sup> Dillon og Wear hevder at dette gir en grunn til å anta at gresk neppe har vært Dionysios' morsmål.<sup>602</sup>

Hvorvidt Dionysios' morsmål og opprinnelige identitet er gresk, slik han selv pretenderer, er altså usikkert. Hans bibelsitater er interessant nok fra Septuaginta og ikke den syriske utgaven,<sup>603</sup> men dette kan selvsagt også være en måte å forsøke å skjule sin identitet på. Det er som vi har sett mange argumenter som taler for en tilknytning til syrisk kristendom – hans inngående kjennskap til den syriske kirkes sakramenter og ritualer sannsynliggjør dette ytterligere. Hvilket syrisk kristent "miljø" er det så snakk om? Flere forskere, deriblant Alexander Golitzin, har pekt på at Dionysios' kjennskap til kirken kan tyde på at han selv var geistlig, og at han med stor sannsynlighet kan ha hatt forbindelse til et origenistiske miljø i Syria.<sup>604</sup> Golitzin omtaler Dionysios' tenkning som en "Neoplatonized Origenism."<sup>605</sup> Jeg mener dette er en rimelig formodning, og skal derfor bruke neste del på å forklare hvorfor.

#### 4.2.2 Origenismen

*Origenismen* er en bevegelse som hadde sin oppblomstring i det sjette århundres Syria.<sup>606</sup> Denne bevegelsen bygde på Origenes' (185-254 e.Kr.) doktrine, men var også en fellesbetegnelse brukt om

---

<sup>599</sup> Se Arthur 2008: 13ff.

<sup>600</sup> CH 392 B

<sup>601</sup> Dillon og Wear 2007: 12.

<sup>602</sup> Ibid.: 11f.

<sup>603</sup> Arthur 2008: 13-19, 58-63

<sup>604</sup> Se Golitzin 1994: 270-83, 340-48

<sup>605</sup> Ibid.: 345

<sup>606</sup> Se ibid.: 340ff.

et mangfold av teologiske posisjoner. Det som var felles var ”en høy anerkjennelse av intellektet, samt en fleksibel tilnærming og vilje til å spekulere.”<sup>607</sup> Til tross for navnet, så er denne bevegelsen i stor grad fundert på Evagrius Pontus (d. 399) som utviklet et filosofisk system ut av Origenes’ idéer. Evagrius’ tankesett er blitt beskrevet som ”a narrowing and a clarification of Origen’s [...] that leads him to a further radicalization of the earlier thinker.”<sup>608</sup> Kan Dionysios ha hatt noe med origenismen å gjøre? Jeg mener det er en mulighet for det, ikke minst fordi den aller første resepsjonen av *CA* finner sted i et miljø av syrisktalende origenister som Sergius av Reshaina og Stefanus Bar Sudhaili.<sup>609</sup> Som István Perczel har vist til, så kan det være rimelig å anta at det rikelige origenistiske innhold i Sergius’ introduksjon og oversettelse av *CA* ikke bare var hans eget, men at forfatteren selv har tilhørt et lignende miljø.<sup>610</sup> Dette kan også forklare hvorfor *CA* ble mottatt med slik entusiasme blant syrisktalende origenister i det sjette århundre.<sup>611</sup>

Etter at Origenes’ doktrine for første gang ble fordømt som heretisk i 400 i Alexandria og Rom, og før den økumeniske fordømmelse på det andre konsil i Konstantinopol i 553 e.Kr. var origenismen en undergrunnsbevegelse, forbudt men likevel vidt akseptert.<sup>612</sup> En hypotese er at det opprinnelige corpus ikke var ment for et større publikum, men bare for en utvalgt gruppe esoteriske origenister.<sup>613</sup> Dette kan forklare Dionysios’ elitisme når han for eksempel sier at ikke alle er hellige og at *γνωσις* ikke er for alle.<sup>614</sup> Å publisere sitt verk på denne tiden, bare for å risikere å bli bannlyst, virker lite sannsynlig. Men derimot å skrive for et publikum som allerede er fortrolig med noen av hans til dels uortodokse idéer, kan virke mer forståelig. Et pseudonym kunne dessuten tjene den nødvendige anonymiteten i det offentlige rom, og dessuten ønsket om å bevare en *Disciplina Arcani*.

Hva slags origenistiske innslag er det vi kan finne hos Dionysios? Som vi så i kapittel 3.4 kan Origenes’ subordinasjonisme ha påvirket Dionysios i retning av et syn på Sønnen som

---

<sup>607</sup> Se Arthur 2008: 175

<sup>608</sup> Golitzin 1994: 322f.

<sup>609</sup> Førstnevnte er som som vi så i forrige kapittel Dionysios’ første oversetter og origenist. Sistnevnte skal vi komme tilbake til i neste kapittel.

<sup>610</sup> Perczel 2008: 565

<sup>611</sup> Perczel argumenterer – på bakgrunn av en komparativ studie av den tidligste syriske og greske resepsjonen av Dionysios – at den syriske tradisjonen fører oss nærmere det originale *CA*, enn hva som er tilfelle med den greske. Han mener at de greske manuskriptene, slik de for ettertiden er blitt stående etter Johannes Scythopolis behandling, er fjernere fra originalteksten. De er blitt tilført en ortodoks tolkning, mens det origenistiske innholdet er redusert, noe som gjør den greske teksttradisjonen korrupt. Siden vi ikke har tilgang til originalteksten, men bare de to tidligste resepsjonene – den syriske og den greske – er den syriske teksten et mye mer troverdig vitne, om enn indirekte, til den opprinnelige tekst og kontekst. Perczel 2008: 557-571.

<sup>612</sup> Andrew Louth påpeker at arven fra Origenes spredte seg til ulike deler av kristenheten, og ikke minst at både motstanderne og tilhengerne var grunnleggende påvirket av ham. Kappadokierne var for eksempel arvtagere til Origenes, uten å være origenister. De lot blant annet være å bruke hans skapelsesteologi om et fall i den åndelige verden, og erstattet denne med sin nyanserte versjon av ”skapelse av intet.” Louth sier at denne lære fikk sitt gjennomslag etter konsilet i Nikea (325) og ble ”et intellektuelt vannskille i kristen teologi.” Like fullt knyttet kappadokierne sterkt an til Origenes i deres prinsipper for bibelfortolkning. Louth 1981: 75ff.

<sup>613</sup> Perczel 2008: 565

<sup>614</sup> Jf. *CH* II, 140B

---

underordnet Faderen.<sup>615</sup> Origenes utviklet et tredelt hierarki av 1) Faderen, 2) Sønnen/Kristus/Logos og 3) Den Hellige Ånd.<sup>616</sup> I følge denne forståelsen har Kristus fått sin guddommelighet fra Faderen og har således en underordnet status. På bakgrunn av dette forbyr Origenes bønner til Sønnen. Dionysios på sin side beskriver, som vi så i 3.4, Kristus som en lysstråle utgått fra Faderen og sier at vi må løfte oss fra denne lysutstråling for å nå frem til den i rene lysstråle.<sup>617</sup> Den rene lysstråle er Faderen – og bare Faderen er Gud selv. Gjennom Kristus – som er lysstrålen eller illuminasjonen – kan vi komme til Faderen. Vi så også at Dionysios omtaler Sønnen og Ånden som ”hellige utspring” fra Faderen.<sup>618</sup> Slike kristologiske funderinger rundt Sønnens underordnede posisjon i forhold til Faderen var neppe nyplatonske, heller ikke ortodoks kristne – de var derimot godt utbredt i origenistiske miljøer i Syria på Dionysios’ tid. Det er altså grunn til å tro at Dionysios kan ha hatt det herfra.

I klassisk origenisme vektlegges den individuelle utvikling og frie vilje fremfor en rigid plassering i et hierarki.<sup>619</sup> I følge Rosemary Arthur kan Dionysios ha sett det som behørig å innføre en fast og stabil orden – som både det himmelske og kirkelige hierarki representerer – i et origenistisk miljø i en tid med forfølgelser og interne stridigheter.<sup>620</sup> Til dette bruker han den allerede eksisterende origenistiske forestilling om at den guddommelige åpenbaring avhenger av mottakers evne til å ta i mot.<sup>621</sup> For sterk individualisme og opprørske tendenser blant origenistiske munkene kunne føre til ytterligere fragmentering og oppløsning i det origenistiske miljø. Dionysios kan ha sett på det kirkelige hierarki som en mulighet til å samle partene og sørge for en stabil orden innad i kirken – som en perfekt kopi av den himmelske orden – for på den måte å stå sterkere utad.<sup>622</sup>

Vi har nå sett at det er mye som taler for at Dionysios kan ha sin bakgrunn i det sjette århundres Syria – og at det muligens kan ha vært innenfor et origenistisk miljø. Dette sannsynliggjøres ytterligere ved at spekulativ tenkning og hierarkiiinndelinger lik Dionysios’ var godt utbredt innenfor disse sirklene. I neste del skal vi se nærmere på ulike syriske angelogier som mulige kilder for Dionysios’ hierarki.

---

<sup>615</sup> Antydninger til et slik syn kommer til uttrykk minst tre steder i *CA*: *DN* II, 7 645B; *MT* III, 1033A; *CH* I, 2, 121A.

<sup>616</sup> Berchman 1984: 118ff.

<sup>617</sup> Jf. *CH* I, 2 121A

<sup>618</sup> Jf. *DN* II, 7 645B

<sup>619</sup> Arthur 2008: 172

<sup>620</sup> Ibid.

<sup>621</sup> Ibid. Jf. *DN* I, 1, 588A; *EH* I, 2, 373B; *EP*. VIII, 2, 1092B. Ibid.

<sup>622</sup> Arthur 2008: 172



---

### 4.2.3 Semittisk angelogi

Selv om Dionysios ofte er blitt regnet som den som innfører et nifoldig hierarki delt i tre grupper,<sup>623</sup> så er dette en type hierarkiinnndeling som allerede hadde eksistert lenge innenfor en syrisk kontekst.<sup>624</sup> Tatt i betraktning at dette er typisk syrisk, er det merkelig at det har vært så lite fokus på den syriske tradisjonen i forskningen. Hos de syriske fedrene finner vi flere ulike hierarkiske ordninger som ligner Dionysios' hierarki.<sup>625</sup> Vi skal nå se på ulike syriske verk som slekter på Dionysios spiritualitet. Av plasshensyn blir jeg nødt til å gjøre et utvalg og har derfor tatt utgangspunkt i følgende tre skrifter som jeg finner representative: Stefanus Bar Sudhailis *Book of the Holy Hierotheos*, Severus av Antiokias *Homilie* og *The Testament of Adam* (som vi ikke kjenner forfatter til).

Vi begynner med den syriske mystikeren Stefanus Bar Sudhaili som levde på 500-tallet, altså i samme periode som Dionysios selv.<sup>626</sup> Han er kun kjent gjennom brevene til sine motstandere, men vi vet at han var en munk som flyttet fra Edessa til Jerusalem og at han var en kontroversiell og kjent lærer med "origenistiske og panteistiske tilbøyeligheter."<sup>627</sup> Inspirert av både Evagrius og Origenes, kabbalistiske og gnostiske systemer, samt tidlig kaldeisk kosmologi,<sup>628</sup> utviklet han en panteistisk doktrine som han oppsummerer slik: "Alt er av samme natur som Gud." Denne korte setning som han skrev ned på veggen i cellen sin, er siden blitt stående som selve credoet hans.<sup>629</sup> Hans eneste kjente verk er *Book of the Holy Hierotheos (HH)*,<sup>630</sup> et unikt mesterstykke i syrisk litteratur som beskriver sjelens kosmiske og spirituelle oppstigning. Denne bok ble fordømt som kjettersk og var nesten glemt<sup>631</sup> da den vestsyriske monofysitt, Gregor Bar Hebraeus (1226-1286) oppdaget dens skjønnhet og publiserte en ny utgave som ble kopiert og lest av de vestsyriske fedre helt ut i det 19. århundre.<sup>632</sup>

---

<sup>623</sup> Meyendorff 1987: 102

<sup>624</sup> Arthur 2008: 58

<sup>625</sup> Se for eksempel *The Testament of Adam* (Testament of Adam 1982) og *The Book of the holy Hierotheos* (Stefanus Bar Sudaili 1927). For en oversikt over ulike angelogier innenfor den syriske mystikk, se Colles 2008.

<sup>626</sup> Se Frothingham 1886; Arthur 2001

<sup>627</sup> Seppälä 2003: 18. En av Bar Sudhailis samtidige, Philoxenos av Mabbug advarer to prester i Edessa mot de heterodokse ideene som Bar Sudhaili var med på å utbre (han skal ha vært influert av de gnostiske doktriner til en Johannes Egypteren som hadde studert filosofi og medisin i Alexandria). Philoxenos beskriver ham som en person med "stor selvtillit som har forkastet alle autoriteter og all tradisjonell lære, og som har gjort seg selv til sin egen mester." Ytre påtrykk og forfølgelser kan ha ført til at Bar Sudhaili flyttet til Jerusalem hvor han ble involvert i den origenistiske oppstand i klosteret ved St. Sabas. Han flyttet imidlertid tilbake til Edessa hvor han døde rundt 543. Se Colles 2008: 79; Arthur 2008: 16

<sup>628</sup> Frothingham 1886: 79f.

<sup>629</sup> Se Frothingham 1886: 42f.

<sup>630</sup> Denne er redigert og utgitt av Marsh 1969. Se for øvrig Frothingham 1886.

<sup>631</sup> Dette til tross for at Theodosius, patriark av Antiokia (887-896), som skal ha sympatisert med Bar Sudhailis lære, hadde skrevet en kommentar til teksten allerede i det niende århundre. Se Colless 2008: 82.

<sup>632</sup> Seppälä 2003: 18. Det er verdt å merke seg at det samme manuskriptet som Gregor Bar Hebraeus benyttet er i dag oppbevart i British Museum.

Hvordan relaterer *HH* seg til *CH*? Boken som gir seg ut for å være av Hierotheos – Dionysios’ lærer<sup>633</sup> – presenterer oss for et englehierarki med ni ordener som igjen er delt inn i tre, noe som til sammen blir 27 ordener. Disse 27 ordener er igjen delt inn i ni, noe som totalt sett utgjør 243 ordener av engler.<sup>634</sup> Selv om dette er ganske mange flere engleordener enn hva Dionysios har, så ser vi at de samme inndelinger på ni og tre går igjen. Dette skal vi merke oss – Dionysios tilskriver nemlig tredelingen sitt eget hierarki sin lærer Hierotheos,<sup>635</sup> noe som har ført til at flere forskere har hevdet at Hierotheos må være et pseudonym Dionysios gir Proklos siden triader spiller så stor rolle i Proklos’ system.<sup>636</sup> Men som vi så i kapittel 4.1.1. så er triader sentralt for både Porphyrius, Iamblichus og Damascius. Og som nettopp vist her så er også Bar Sudhailis hierarki inndelt i triader. Slik sett kan det like gjerne være Bar Sudhaili Dionysios referer til som sin lærer Hierotheos. Navnene på englene i Bar Sudhailis hierarki er dessuten (med få unntak) de samme som i Dionysios’ – vi finner igjen både engler, erkeengler, krefter, myndigheter, troner, herredømmer og essenser (uten navn).<sup>637</sup> I tillegg kommer kjeruber og serafer – dog ikke i samme rekkefølge som hos Dionysios – serafene opptrer ikke øverst, men befinner seg i stedet over erkeenglene og under tronene.<sup>638</sup> Bar Sudhaili gir en forklaring på det han mener er hierarkiets formål: ”Hierarkiet oppgave er å forfremme for dem som er forfremmet, og rense for dem som er renset; for det kan ikke bli noen forening uten at noen helliggjør, renser, rengjør og forener.”<sup>639</sup> Dette samsvarer med Dionysios’ egen utredning om de ulike ordener og funksjonene de har seg i mellom.<sup>640</sup> Bar Sudhailis hierarki skiller seg imidlertid fra Dionysios’ hierarki ved at engleordenenes plassering ikke er absolutte – han tillater bevegelse innad i hierarkiet, slik at de ulike ordener kan stige oppover i systemet.<sup>641</sup> Det samme gjelder for øvrig Evagrius, Origenes og deres etterfølgere som mener at både engler og mennesker er fri til å bevege seg opp og ned i hierarkiet i stedet for å være begrenset til sin gitte plass.<sup>642</sup> Det syriske ord Bar Sudhaili bruker for hierarki er *kwmrwt* som betyr ”presteskap”; ordet for hierark er *ryshwt* som betyr ”hode”.<sup>643</sup> For Bar Sudhaili er det imidlertid bare ett hierarki, det angeliske: ”Then those angels are moved to impart to the Mind a mystery of

<sup>633</sup> Jf. *DN* III, 2-3; *DN* II, 9-10 og *DN* IV, 15-17.

<sup>634</sup> *HH* I, 12

<sup>635</sup> *CH* VI 2, 200D-201A

<sup>636</sup> Se Sheldon-Williams 1966: 108-17; Müller 1926: 37-8; Vanneste 1959: 14, 41-2

<sup>637</sup> *HH* I, 10

<sup>638</sup> *HH* I, 12

<sup>639</sup> *HH* II, 18

<sup>640</sup> *EH* V, 3 504B-C

<sup>641</sup> *HH*, I, 12

<sup>642</sup> Dette kan ha sammenheng med troen på den frie vilje og på den endelige tilbakevenden av alle ting til Gud, eller læren om ἀποκατάστασις ”gjenopprettelse”; egentlig ἀποκατάστασις τῶν πάντων, ”alle tings gjenopprettelse.” Begrepet går framfor alt tilbake til kirkefaderen Origenes (185-254 e.Kr.) og er tuftet på idéen om universell frelse for alle fornuftsvesener, noe som inkluderer så vel onde som gode vesener. Perfeksjon er mulig for alle. Tanken er at alt det onde en gang skal opphøre, og at Gud skal bli ”alt i alle” eller ”alt over alt” (jf. 1. Kor. 15:28). Se *On the first principles* (Origenes 1966).

<sup>643</sup> Arthur 2008: 19

---

spiritual contemplation, and they explain to it, mystically and divinely, the secret of their charge and the function of their hierarchy.”<sup>644</sup> Rosemary Arthur forslår at det like gjerne kan være Bar Sudhaili (i stedet for Dionysios) som innfører termene ”hierark” og ”hierarki”.<sup>645</sup>

Mange sammenfallende trekk gjør det altså nærliggende å trekke linjer mellom disse to tenkere. Det er heller ikke usannsynlig at de kan ha kjent hverandre siden de etter alt å regne levde på samme tid i samme område.<sup>646</sup> Flere forskere hevder at Dionysios skrev først og at Bar Sudhaili var influert av ham.<sup>647</sup> Andrew Louth mener at de dionysiske trekk som er å finne i *HH* mest sannsynlig er et forsøk på å gi dette verk autensitet.<sup>648</sup> Rosemary Arthur argumenterer mot dette, hun ser ingen grunn for at Bar Sudhaili skulle låne fra Dionysios siden idéen om det nidelte englehierarkiet ikke opprinnelig skriver seg fra Dionysios – både *The Apostolic Constitutions*, *Book of the Cave of Treasures* og *Testament of Adam* samt den enokiske litteratur og Talmud inneholder, om ikke identiske, så iallfall lignende hierarkiinndelinger.<sup>649</sup> Dessuten hevder hun at den stil som Bar Sudhailis verk bærer preg av viser hen til en kreativ og original tenker som ikke skulle ha noe behov for å kopiere andre – aller minst en slik rigid og lite fleksibel geistlig som Dionysios, som ikke en gang har mot nok til å stå frem med sine skrifter offentlig under eget navn.<sup>650</sup>

Jeg vil hevde at det kan være fruktbart å regne Bar Sudhaili som en mulig kilde for Dionysios, ikke minst fordi Dionysios selv flere steder referer til sin lærer Hierotheos som vi har sett kan ha vært Bar Sudhaili.<sup>651</sup> Dionysios priser Hierotheos som guddommelig og som en inspirert mystiker, og omtaler hans skrifter som den andre Bibel, δευτέρα λογία.<sup>652</sup> I følge Frothingham passer måten Dionysios portretterer Hierotheos på overens med Bar Sudhaili, både når det gjelder mystikken, de himmelske visjoner, tenkningen og studier av Skriften.<sup>653</sup> At Dionysios har hatt kjennskap til *HH* og latt seg inspirere av denne er ikke usannsynlig. Dette verk som i tre kapitler gir en inngående redegjørelse for et englehierarki som ligner Dionysios’, og som også gjør bruk av termene ”hierark” og ”hierarki”, overlapper altså *CH* på flere måter. En hypotese kan også være at Dionysios’ hierarkilære kan forstås som en respons på Bar Sudhailis hierarkiutlegning som vi har

---

<sup>644</sup> *HH* I, 15

<sup>645</sup> Arthur 2008: 18

<sup>646</sup> Se Arthur 2001: 371

<sup>647</sup> Herunder Hugo Koch (1895) som i følge Rosemary Arthur neppe har studert *HH* i detalj og andre forskere som i følge Arthur fulgte ham uten noen nærmere undersøkelse hverken av primærkilden eller dens resepsjon. Arthur 2001: 369.

<sup>648</sup> Louth understreker at Bar Sudhaili snarere avhenger ”dypt og kompromissløst” av Evagrius. Louth 1989: 113.

<sup>649</sup> Arthur 2001: 370

<sup>650</sup> *Ibid.*: 16

<sup>651</sup> Jf. Fotnote 590. Ifølge legenden skal den hellige Hierotheos ha vært en kristen biskop. I ortodoks ikonografi er ofte Dionysios og Hierotheos presentert sammen, noe som gir antydninger om at Dionysios og Hierotheos kan ha vært kollegaer.

<sup>652</sup> *DN* III, 2. Skriftene som Dionysios tilskriver Hierotheos er ἐρωτικὸὶ ὕμνοι (kjærlighetshymner) ὁ θεολογικαὶ στοιχείωσεις (*Teologiens elementer*). Siden det ikke finnes spor etter disse skriftene, kan det være snakk om en fiktiv person.

<sup>653</sup> Frothingham 1886: 74

---

sett ikke er like stringent som Dionysios'.<sup>654</sup> Rosemary Arthur foreslår at på grunn av deres noe ulike oppfatninger om autoriteter og den individuelle rolle innenfor hierarkiet og samfunnet, kan Dionysios ha sett det som sin oppgave å kontrastere Bar Sudailis system.<sup>655</sup> Han kan ha funnet det gudløst og stolt å tro at man av egen kraft kan heve seg selv opp til englenes nivå, hva enten det er ved hjelp av asketisk praksis eller andre kontemplative metoder.<sup>656</sup> Bar Sudhaili kan på sin side ha hatt noe med oversettelsen av *CH* å gjøre. Sergius av Reshaina referer nemlig til sin "bror Mar Stephen" som så generøst har hjulpet ham med oversettelsen.<sup>657</sup> Hvorvidt dette kan ha vært Bar Sudhaili selv – om Bar Sudhaili hjalp til med oversettelsen fordi han kjente seg fortrolig med innholdet i *CH* etter allerede selv å ha skrevet sitt verk om engler og om han kanskje til og med kjente Dionysios – forblir en spekulasjon, men ikke helt uinteressant.

En annen mulig kilde for Dionysios' innenfor den syriske tradisjonen er Severus av Antiokia. I sin *Homilie LXXII* som er blitt datert til 515 e.Kr. beskriver han engler i et hierarki som ligner Dionysios'.<sup>658</sup> Funksjonen for Severus' engler ligner Dionysios' beskrivelse i *CH I* – den er nemlig å videreformidle kunnskap om Gud, eller det guddommelige lys, noe de kan fordi de selv deltar i treenighetens uskapte og essensielle lys og derfor er i stand til å bringe dette lys videre.<sup>659</sup> Når Severus sier at englene deltar i Guds lys (som er et symbol på Guds opplysende kraft), så kan dette forstås som at de på en så direkte måte som mulig deler den sanne kunnskap om Gud.<sup>660</sup> På samme måte som i Dionysios' hierarki mottar englene i Severus' hierarki kunnskap om Gud fra ordenen rett over, og gir denne videre til ordenen rett under – helt til kunnskapen om Gud når ned til menneskets nivå.<sup>661</sup> Severus' hierarki som er blitt beskrevet som en reminisens av Bar Sudhailis hierarki<sup>662</sup> består av engler og erkeengler, makter og myndigheter, troner og herredømmer og "andre ordener hvis navn vi ikke vet nå", men som "vil bli navngitt og kjent i tiden som skal komme – i henhold til nivået av forberedelse og renselse som hver og en måtte besitte."<sup>663</sup> Det at Severus ikke nevner navnene på ordener som kjeruber og serafer kan indikere at han ennå ikke kjente til

---

<sup>654</sup> Arthur 2001: 370 ff.

<sup>655</sup> Ibid.: 373

<sup>656</sup> Arthur 2008: 187

<sup>657</sup> I introduksjonen til sin oversettelse av *CA* berømmer Sergius "bror Mar Stephen" for hans gode assistanse i arbeidet: "And our brother Mar Stephen, who wholeheartedly and with every good will has been a generous assistant in the translation of the book, may Christ, king of the worlds, make him worthy of the splendour of his glory, uniting him with himself in the new life, where he may dwell in peace for all eternity." Hvem bror Mar Stephen er går ikke klart frem, men det er hevdet at han kan ha vært en munk og origenist. Se Sergius of Reshaina, *On the Spiritual Life*, P. Sherwood (red.), "L'Orient Syrien" 5 (1960): 439; 6 (1961): 153. Hos Arthur 2008: 116f.

<sup>658</sup> Se Chestnut 1976: 42

<sup>659</sup> *Homilie CXXIII* (Chestnut 1976: 42).

<sup>660</sup> Chestnut 1976: 42

<sup>661</sup> Ibid.

<sup>662</sup> Arthur 2008: 62

<sup>663</sup> *Homilie LXXII* (Chestnut 1976: 42).

---

Dionysios' hierarki, kanskje fordi Dionysios ennå ikke (innen 515 e. Kr.) hadde skrevet *CH*.<sup>664</sup> Severus siterer riktignok Dionysios' verk i noen brev, men det er ikke før 518,<sup>665</sup> altså etter at han skrev sin egen *Homilie*. Dette kan bety at Dionysios har latt seg inspirere av Severus, som tross alt var en hovedfigur innenfor det monofysittiske miljø som Dionysios med høy sannsynlighet frekventerte.

I det syriske verk *The Testament of Adam*<sup>666</sup> finner vi også en angelologi som ligner svært på Dionysios'. Dette englehierarki beskrives ved at det strekker seg fra "nederst til vi når dem som bærer vår Herre Jesus, Messias og bærer ham opp."<sup>667</sup> De engler som beskrives fra nederst til øverst er: engler, erkeengler, arkonter<sup>668</sup>, herredømmer, makter, myndigheter, troner, serafer og kjeruber. Altså er det snakk om omtrent samme system som Dionysios', bortsett fra at det setter kjeruber over serafer, noe som er tradisjonelt for den syriske hierarkiinnordningen.<sup>669</sup> *The Testament of Adam* regnes som det eneste fullstendige nifoldete hierarki før Dionysios,<sup>670</sup> og er – sammen med den jødiske angelogien – det eneste hierarkiske systemet som har engler rangert i en rekkefølge der den ene står over den andre, slik som Dionysios beskriver dem.<sup>671</sup> Det er også blitt regnet som den mest sannsynlige inspirasjonskilde for *CH*.<sup>672</sup> Skriftet regnes som å representere en uavhengig tradisjon som har sine røtter i tidlig syrisk litteratur.<sup>673</sup> Dateringen er imidlertid usikkert, men Stephen Edward Robinson foreslår sen mellomtestamentlig tid, og begrunner det med at hierarkiet representerer en jødisk angelogi som er blitt tilpasset et kristent publikum.<sup>674</sup> Robinson kommenterer de likheter som er å finne mellom dette verk og *CH*, og finner det mer sannsynlig at Dionysios kan ha vært inspirert av den syriske tradisjonen, enn at det skulle forholde seg omvendt.<sup>675</sup> Dette begrunner han med å vise til at begge verk er i slekt med en tredje kilde, det syriske *The Book of the Cave of Treasures*<sup>676</sup> fra andre eller tredje århundre, og at Dionysios avhenger av sistnevnte verk i enkelte passasjer.<sup>677</sup> Det er også blitt hevdet at *The Testament of Adam*

---

<sup>664</sup> Arthur 2008: 62

<sup>665</sup> Jf. Kapittel 1.4

<sup>666</sup> Oversatt og utgitt av Stephen Edward Robinson (Se Testament of Adam: 1982). Verkets forfatter er ukjent.

<sup>667</sup> *The Testament of Adam* 4, 1 (Testament of Adam 1982: 77).

<sup>668</sup> Arkont (hersker) er en term som var yndet blant gnostikerne og kan indikere at forfatteren av *The Testament of Adam* har vært inspirert av en form for gnostisistisk lære.

<sup>669</sup> Arthur 2008: 59.

<sup>670</sup> Ibid.

<sup>671</sup> Ibid.

<sup>672</sup> Ibid.: 69

<sup>673</sup> Stephen Edward Robinson i Testament of Adam 1982: 144

<sup>674</sup> Spesielt er dette basert på likheter han mener å finne til angelogier beskrevet i kilder som *Enoks bok* og *The Cave of Treasures* fra 2. eller 3. århundre, *Det Nye Testamentet* og jødisk apokalyptisk litteratur. Stephen Edward Robinson i Testament of Adam 1982: 144.

<sup>675</sup> Se Testament of Adam 1982: 143.

<sup>676</sup> *The Book of the Cave of Treasures* (Book of the Cave of Treasures 1927).

<sup>677</sup> Stephen Edward Robinson i Testament of Adam 1982: 143

---

er en forkortet utgave av *CH*, men at det ved en skrivefeil ble oppfattet som et selvstendig verk.<sup>678</sup> Selv om ikke senere forskning har gått inn for dette, så sier denne teorien noe om likheten mellom disse to verk.

Vi har nå sett på et lite utvalg av syriske hierarkiskildringer som kan ligge til grunn for Dionysios' hierarkilære. Både Stefanus Bar Sudhailis *Book of the Holy Hierotheos*, Severus av Antiokias *Homilie* og *The Testament of Adam* presenterer oss for hierarkier som i stor grad ligner Dionysios'. At Dionysios kan ha kjent til disse verkene og at han selv har stått innenfor en tradisjon hvor denne type spiritualitet var gjeldende, kan være rimelig å anta, ikke minst med tanke på at hans egen bakgrunn etter alt å dømme er syrisk. Vi har gått gjennom ulike argumenter som taler for Dionysios' syriske bakgrunn. Jeg skal gi en kort oppsummering av disse: 1) Den første dokumenterte referansen til Dionysios' verk er hos Severus av Antiokia som siterer Dionysios i sine skrifter, hvorav det tidligste er datert til 518, 2) den første offentlige bekjentgjøring av *CA* er på et konsil som ble holdt mellom tilhengere av Kalkedon og tilhengere av Severus i 532 e.kr., 3) den liturgiske bakgrunnen for *CA* antas å være fra den syriske kirken siden Dionysios i *EH* omtaler et credo<sup>679</sup> i messeliturgen som skriver seg fra kirken i Antiokia, 4) visse geografiske trekk fra Syria kan indikere en forbindelse til *CA*, 5) språklige trekk hos Dionysios indikerer at hans morsmål neppe har vært gresk slik han selv pretenderer, 6) den første oversettelsen av *CA* er til syrisk ved den syriske origenisten Sergius av Reshaina, 7) vesentlig bestanddeler i *CA* samsvarer med origenistiske idéer som var sterkt utbredt i Syria ved begynnelsen av det sjette århundre.

Intensjonen med dette kapitlet var å undersøke ulike kilder for Dionysios' hierarkilære. Er vi kommet noe nærmere en forståelse av dette nå? Vi har sett at Dionysios gjerne kan ha vært inspirert av nyplatonske kategorier – både i sin triadiske orden og i hierarkiets dialektikk mellom *μὴν*, *πρόοδος* og *ἐπιστροφή* siden også dette var et grunnleggende mønster i den nyplatonske filosofi. Vi har også sett at Dionysios kan være influert av nyplatonsk kosmologi i sitt skapelsesyn siden det ikke finnes spor etter en kristen ortodoks skapelsesdoktrine i hans verk. Til tross for at Dionysios har mye fra nyplatonismen, ikke minst terminologi, så er Dionysios' angeliske hierarki likevel ikke er det samme som det nyplatonske system. Dionysios' angeliologi slekter snarere på syriske kilder hvor vi finner mange eksempler på nifoldige hierarkier delt i tre grupper. En spesiell interesse for engler er et typisk syrisk trekk, ikke gresk. Dessuten har vi sett at det er godt mulig at Origenes og Evagrius kan ha vært Dionysios' kilder. Dette viser seg blant annet i en felles kristologi som avviker

---

<sup>678</sup> E. Renan, "Fragments du livre Gnostique intitulé Apocalypse d'Adam, ou Pénitence d'Adam ou Testament d'Adam", *Journal Asiatique* 5, 2 1853: 427-71. Hos Robinson i *Testament of Adam* 1982: 146.

<sup>679</sup> *EH* III, 7, 87.

---

fra tidens ortodokse lære, noe som også kan ha vært en beveggrunn for Dionysios å skrive under pseudonym.

Å sette vantette skott mellom ulike tradisjoner i Dionysios' system er imidlertid lite hensiktsmessig og var heller ikke denne oppgavens intensjon – snarere tvert imot. Det er tydelig at Dionysios inkorporerer tankegods fra ulike filosofiske og religiøse strømninger i sitt verk. Å betrakte ham utelukkende som en kristen med gresk filosofisk bakgrunn, er ikke å yte ham rettferdighet – han er mye mer enn det. Selv om Dionysios formodentlig har sin bakgrunn fra kristne origenistiske miljøer i Syria, og at angelogier og hierarkilærer lik hans var utbredt i disse sirkler, så betyr ikke dette at han ikke også var fortrolig med tidens pagane filosofi, religion og magi. Det skillet som tradisjonelt er blitt satt mellom nyplatonisme og kristendom i Dionysios' verk er ikke uproblematisk, for det utelukker viktige sider ved hans komplekse lære, og undergraver det som muligens var hans prosjekt – nemlig å skape et helhetlig system ut av ulike retninger. Hans origenistiske tenkesett viser dessuten til en tradisjon hvor dette var et anliggende. I denne sammenheng er det verdt å merke seg at Origenes og Plotin hadde samme lærer: Ammonius Sakkas. Det finnes altså en felles kilde bak likhetene mellom ”kristen nyplatonisme” og nyplatonisme.

---

## 5 Avslutning

Formålet med denne oppgaven var å kaste lys over et tema som tradisjonelt sett har fått mindre oppmerksomhet i forskningen – Dionysios' hierarkilære slik den utlegges i *CH*. Hovedspørsmålene som ble formulert innledningsvis var hvorfor hierarkiet har slik sentral plass i Dionysios' tenkning, hva som er bakgrunnen og intensjonen, og hvilke kilder som kan ligge til grunn for hans hierarkilære.

Som vi har sett kan Dionysios' hierarki leses på bakgrunn av den greske kosmologi hvor tanken om en ordnet verden forstås som motsats til kaos. For den greske verden var orden eller *taxia* sidestilt med det gode og det skjønne – og selve forutsetningen for væren. Som vist deler Dionysios dette positive syn i det han forstår hierarkiet som en skjønn orden, *eu!kosmoi* og som Guds manifestasjon i verden. Formålet for Dionysios' guddommelige hierarki er skaperverkets guddommeliggjøring (*qe/wsij*) og innebærer altså også mennesket, hvis endelige mål er sjelens gjenforening med guddommen. Hierarkiet representerer et etisk system hvor mennesket er forbundet med resten av skaperverket, også i ontologisk forstand. Motivet om *pro&odoj* og *e0pistroph&*, forstått som skapelse og guddommeliggjøring, er en del av den guddommelige plan for skaperverket. De ulike nivåene i hierarkiet har et ansvar for å formidle det guddommelige lys til lavere nivåer, slik at hele skaperverket kan perfeksjoneres og bli guddommeliggjort, så langt det er mulig. Mennesket har et ansvar her som mottager av det guddommelige lys og som videreformidler dette – for på den måte å bidra til hele skaperverkets guddommeliggjøring. Hva man vet om det guddommelige er bare ens eget fordi man har mottatt det fra oven, noe som også forutsetter at man må gi det videre slik at den guddommelige orden skal være virksom.<sup>680</sup> Alle er del av the great chain of being<sup>681</sup> og en kjede er bare så sterk som dets svakeste ledd.

Når det gjelder kilde spørsmålet har den tradisjonelle fokus i forskningen vært på enten mainstream kristendom eller nyplatonisme som formativ innflytelse på Dionysios. I denne oppgave har jeg utvidet fokus ved å kaste lys på syrisk mystikk, spesielt slik den kommer til uttrykk hos ulike origenister i det sjette århundres Syria. Dette perspektiv er ikke blitt behandlet i forskningen i særlig grad, men ser imidlertid ut til å være på vei inn nå, noe som Rosemary Arthurs (2008) og István Perczels (2008) nyere studier vitner om. I denne oppgaven har den syriske mystikk vist seg

---

<sup>680</sup> Jf. *CH* III, 3, 165D-168A

<sup>681</sup> Jf. *DN* III, 1, 680C



---

spesiell relevant for Dionysios' hierarkilære. Selv om Dionysios ofte er blitt regnet som den som innfører et nifoldig hierarki delt i tre grupper, så er dette en type hierarkiinnndeling som allerede hadde eksistert lenge innenfor en syrisk kontekst. Den tradisjonelle oppfatning om at Dionysios' hierarkilære har sin opprinnelse i den athenske nyplatonisme er blitt tilbakevist til fordel for en syrisk kristen tradisjon – en spesiell interesse for engler er et typisk syrisk trekk, ikke gresk. Vi har sett ulike eksempler på nifoldige hierarkier delt i tre grupper hos syriske monofysitter og origenister. Dessuten har vi sett at det er godt mulig at Origenes og Evagrius kan ha vært Dionysios' hovedkilder. Dionysios' origenistiske sympatier viser seg blant annet i hans syn på treenigheten hvor Sønnen er underordnet Faderen. En slik kristologi som avvek fra tidens ortodokse lære kan også ha vært en beveggrunn for Dionysios å skrive under pseudonym. Dionysios' system er imidlertid ganske komplekst og lar seg vanskelig definere inn i bare én bestemt tradisjon. Ved at han inkluderer tanker fra ulike tradisjoner som heterodoks og ortodoks kristendom, nyplatonisme og andre pagane retninger, blir det i stedet nødvendig å forstå ham som en religiøs tenker som skrev sitt verk inspirert av tidens mangfold av religiøse og filosofiske strømninger.

Det er i denne sammenheng interessant å se hvordan Dionysios reflekterer en mer åpen kristen posisjon i en tid med stridigheter og konflikter mellom ulike kristne retninger. Han er tydeligvis en bibelsterk forfatter som også har kjent godt til kirkefedrenes litteratur, nyplatonsk filosofi og andre pagane tradisjoner. Som vi har sett tar Dionysios opp i seg mange av ulike hedenske tros- og tankeretninger i senantikken og forbinder dette med kristendom. Det er blitt hevdet at Dionysios nettopp av denne grunn har stor relevans i dag – ikke minst i forhold til interreligiøs dialog, spesielt med tanke på å belyse likheter i Østens tenkning og den kristne tradisjonen. Dette er noe som også Pave Benedikt XVI. nylig har påpekt. I sin katekeserekke over kirkefedrene som var utgangspunkt for hans tale på Petersplassen 14/5-08 vektlegger han Dionysios Areopagiten som særlig relevant i dag og fremmer ham som foregangsfigur for dagens interreligiøse religionsdialog. Han ser i Dionysios' kosmiske og mystiske teologi et eksempel på en modell for virkningsfull dialog mellom kristendom og de asiatiske religionene. Pave Benedikt hevder at Dionysios' tenkning har stor relevans for religionsdialog i dag blant annet fordi den ikke aksepterer overfladiskhet og fordi den allerede i sin tid representerte et møte mellom ulike tradisjoner som kristendom og gresk åndsliv.<sup>682</sup>

Kanskje vi nå står overfor en ny debatt i forskningen som kan lede oss ut av den foreldete debatten, som jeg anser for å være passé, om hvorvidt Dionysios var kristen eller nyplatonist. Slik

---

jeg ser det var han åpenbart begge deler, og praktiserte det man kunne kalle en kristen platonisme par excellence, med betydningsfulle innslag av origenisme. Jeg tror at det vi nå trenger er en ny diskusjon rundt kristen platonisme – i alle dens ulike ytringer – og rundt dens rolle i utviklingen av kristen teologi og spiritualitet.

---

<sup>682</sup> Se [www. Zenit.org](http://www.Zenit.org) [Hentedato: 14. 05. 2008].

# Bibliografi

## Primærkilder og oversettelser

Alle bibelsitater er fra *Den Hellige Skrift Bibelen: Det gamle og det nye testamente* 1995, Det norske bibelselskap, 2. utgave, 9. opplag, Oslo.

Dionysios Areopagiten:

*Corpus Dionysiacum* I (DN) 1990: Beate Regina Suchla (red), De Gruyter, Berlin.

*Corpus Dionysiacum* II (CH, EH, MT, Ep.) 1991: Günter Heil and Adolf Martin Ritter (red.), De Gruyter, 1991, Berlin.

*Pseudo - Dionysius: The Complete Works* 1987: oversatt av Colm Luibheid og Paul Rorem, Society for the Promotion of Christian Knowledge, London.

*Pseudo - Dionysius Areopagita. Über die himmlische Hierarchie. Über die Kirchliche Hierarchie* 1986: oversatt av Günter Heil, Hiersemann, Stuttgart.

*Pseudo - Dionysius Areopagita. Über die mystische Theologie und Briefe* 1994: oversatt av Adolf Martin Ritter, Hiersemann, Stuttgart.

*Den mystiske teologi* 2000: oversatt av Jens Braarvig, i Jan-Erik Ebbestad Hansen (red.), *Den levende kjærlighets flamme. Kristen mystikk fra Augustin til vår tid*, Gyldendal, Oslo.

Aristoteles 2006: *Metaphysics: book theta*, oversatt av Stephen Makin, Clarendon, Oxford.

Athanasius 1971: *Contra gentes and De incarnatione*, redigert og oversatt av Robert W. Thomson, Clarendon Press, Oxford.

*Book of Jubilees* 1902: oversatt av R. H. Charles, London.

*Book of the Cave of Treasures* 1927: oversatt av E.A.W. Budge, London.

*The Cloud of Unknowing* 1981: oversatt av James Walsh, Paulist Press Classics of Western Spirituality, Paulist Press.

*Enoks bok* 2004: oversatt av Rolf Furuli. Verdens hellige skrifter. De norske bokklubbene, Oslo.

Eusebius 1965: *The Ecclesiastical History*, oversatt av Kirsopp Lake. The Loeb Classical Library. William Heinemann, London.

Homerus 2001: *Odyseen*, gjendiktet av Peter Østbye, Den norske bokklubben, Oslo.

Homerus 2002: *Iliaden*, gjendiktet av Peter Østbye, Den norske bokklubben, Oslo.

- 
- Iamblichus 2003: *On the mysteries*, oversatt av Emma C. Clarce, Society of Biblical literature, Atlanta.
- Irenaeus 1992: *Against the heresies*, oversatt av Dominic J. Unger, redigert av Burghardt Walter J., Thomas Comerford Lawler og John J. Dillon, *Ancient Christian writers* 55, Newman Press.
- Johannes Klimakos 2002: *Die Himmelsleiter*, oversatt og redigert av Georgius Makedos, Berg-Sinai-Stiftung, Athen.
- Johannes Scotus Eriugena 1975: *Expositiones in Ierarchiam coelestem* [sic!], i J. Barbet (red.): *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 31, Brepols, Turnhout.
- Johannes Scotus Eriugena 1976: *Periphyseon: On the division of nature*, oversatt av Myra L. Uhlfelder. I: *The Library of liberal arts*, 157. Bobbs-Merrill, Indianapolis.
- Martin Luther 1979: "Kirkens Babylonske Fangenskap," i Lønning, Inge og Tarald Rasmussen (red.): *Luther. Verker i utvalg*, Bind II, Gyldendal Norsk Forlag, Oslo.
- Origenes 1969: *De Oratione* 14-16, i Bettenson (red.), *The Early Christian Fathers*, Oxford University Press, Oxford.
- Origenes 1966: *On the first principles*, oversatt av Butterworth, Harper and Row, New York.
- Philo 1981: Philo of Alexandria: The Contemplative Life, The Giants, and Selections, oversatt av D. Winston, New York og London.
- Philoponus 2005: *Against Proclus's "On the Eternity of the World 1-5."*, The Ancient Commentators on Aristotle, Cornell University Press, Ithaca.
- Platon 1992: *Staten*, Bok 10, i Høeg, Carsten og Hans Ræder (red.): *Platons Skrifter*, C.A. Reitzels Forlag, København.
- Platon 2005: *Timaios*, oversatt av Jens Braarvig. I: *Platon. Samlede verker VII*, Vidarforlaget, Oslo.
- Plotinus 1984: *Ennead V*, (red.) A.H. Armstrong, *The Loeb Classical Library*, 444, Harvard University Press, Cambridge-London.
- Proclus Diadochus 1933: *Elements of Theology*, oversatt og redigert av E.R. Dodds, Oxford
- Proclus Diadochus 1998: *Proclus: Proclus' Commentary on the Timaeus of Plato*, oversatt av Thomas Taylor, The Thomas Taylor series 15-16, Prometheus trust.
- Proclus Diadochus 1994: *The Theology of Plato*, oversatt av Thomas Taylor, Prometheus Trust.
- Stefanus Bar Sudhaili 1927: *The Book of the Holy Hierotheos*, (red.) F. S. Marsh, London.

---

Tertullian 2002: *De praescriptione haereticorum*, oversatt og innledet av Dietrich Schleyer, Brepols, Turnhout.

Testament of Adam 1982: S. E. Robinson, *The Testament of Adam*, Society of Biblical Literature, Dissertation Series 52, Chico, California.

Thomas Aquinas 1975: *Summa contra Gentiles*, oversatt av Anton C. Pegis, Notre Dame Press, Notre Dame.

## **Sekundærkilder**

Andia, Ysabel de 1996: *L'union à Dieu chez Denys l'Aréopagite*, E. J. Brill, Leiden.

Andia, Ysabel de (red.)1997: *Denys L'Aréopagite et sa postérité en orient et en occident*, Institute d'Études Augustiniennes, Paris.

Arthur, Rosemary 1997: "Neo-Platonism and Christianity: Pseudo-Dionysius and Damascius." I: *Studia Patristica* vol. XXIX: 238-243.

Arthur, Rosemary 2001:"A sixth-Century Origenist: Stephen bar Sudhaili and his Relationship with Ps-Dionysius", *Studia Patristica* Vol. XXXV: 369-373.

Arthur, Rosemary 2008: *Pseudo-Dionysius as Polemicist. The Development and Purpose of the Angelic Hierarchy in Sixth Century Syria*, Ashgate.

Balthasar, Hans Urs von 1940: "Das Scholienwerk des Johannes von Scythopolis", *Scholastik*, nr.15: 16-38.

Balthasar, Hans Urs von 1984: *The Glory of the Lord a Theological Aesthetics, Volume II: Studies in Theological Style: Clerical Styles*, T. & T. Clarc, Edinburgh.

Beck, Heinrich 1992: "Triadische Götter-Ordnungen: klassisch-antiker und neuplatonischer Ansatz", *Theologie und Philosophie*, bind 67: 230-245, Freiburg.

Beierwaltes, Werner 1979: *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, 2. utgave, Klostermann Frankfurt am Main.

Beierwaltes, Werner 1985: *Denken des Einen*, Klostermann, Frankfurt.

Beierwaltes, Werner 1998: *Platonismus im Christentum*, Klostermann, Frankfurt am Main.

Berchman, Robert M. 1984: *From Philo to Origen: middle Platonism in transition*, Scholars Press, Chico, California.

Beskow, Per 1979: *Fynd och fusk i bibelens värld. Om vår tids Jesus-Apokryfer*, Proprius, Stockholm.

Brague, Rémi 2006: *Die Weisheit der Welt. Kosmos und Welterfahrung im westlichen Denken*, C. H. Beck Verlag, München.

- 
- Brecht, Thomas og Biskop Chrysostomos 1900: "Jung and the mystical theology of the Eastern Orthodox Church: Comments on common ground", *Pastoral Psychology*, vol. 38, nr. 4, Springer Netherlands.
- Brons, Bernhard 1976: *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher Tradition bei Dionysius Areopagita*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Chestnut, R.C. 1976: *Three Monophysite Christologies*, Oxford University Press, Oxford.
- Colless, Brian E. 2008: *The Wisdom of the Pearlys: An Anthology of Syriac Christian Mysticism*, Cistercian Studies.
- Cornford, F.M. 1937: *Plato's Cosmology*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Derrida, Jacques 1992: "How to Avoid Speaking: Denials", i Harold Coward og Toby Foshay (red.): *Derrida and Negative Theology*, State University of New York Press, Albany.
- Dillon, John 1977: *The Middle Platonists: A Study of Platonism*, Duckworth, London.
- Dillon, John og Sarah Klitenic Wear 2007: *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition: Despoiling the Hellenes*, Ashgate, Aldershot.
- Dodds, E.R. 1947: "Theurgy and its relationship to neoplatonism", *Journal of Roman Studies*, vol. 37: 55-69, Society for the Promotion of Roman Studies.
- Dodds, E.R. 1933: *Proclus. Elements of Theology*, Oxford
- Duclow, D. F. 1994: "Isaiah meets the seraph: Breaking ranks in Dionysius and Eriugena?" i Bernard McGinn og Willemien Otten (red.) *Eriugena: East and West*, Notre Dame University Press, Notre Dame.
- Edwards, M. J. 2002: *Origenes against Plato*, Ashgate Studies in Philosophy and Theology in Late Antiquity, Aldershot.
- Fisher, Jeffrey 2001: "The theology of Dis/similarity: Negation in Pseudo-Dionysius," *The Journal of Religion*, vol. 81, nr. 4: 529-548
- Frothingham, A.L. 1886: *Stephen Bar Sudhaili, the syrian mystic and the book of Hierotheos*, Brill, Leiden.
- Florovsky, Georges 1987: *Byzantine Ascetic and Spiritual Writers*, i The Collected Works of Georges Florovsky, Vol. X, Buchervertriebsanstalt, Vaduz, Europa.
- Gandillac, M de 1958: "Denys L'Aréopagite" i René Roques og Günter Heil (red.), *La hiérarchie céleste*, Paris.

- 
- Gersh, Stephen 1978: *From Iamblichus to Eriugena: An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Brill, Leiden.
- Golitzin, Alexander Hieromonk 1990: "On the Other Hand": [En respons til Fr Paul Wesche's artikkel om Dionysios i St. Vladimir's Theological Quarterly, vol. 33, nr. 1]. St. Vladimir's Theological Quarterly, vol. 34, nr. 4: 305-323.
- Golitzin, Alexander Hieromonk 1993: "The Mysticism of Dionysius Areopagita: Platonist or Christian?" *Mystics Quarterly*, 19: 98-114.
- Golitzin, Alexander Hieromonk 1994: *Et introibo ad Altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita with Special Reference to his Predecessors in the Eastern Christian Traditions*, Patriarchal Institute of Patristic Studies, Thessaloniki.
- Golitzin, Alexander Hieromonk 1994: "Hierarchy versus Anarchy? Dionysius Areopagita, Symeon the New Theologian, Nicetas Stethatos, and their Common Roots in Ascetical Tradition", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, vol. 38: 131-179.
- Golitzin, Alexander Hieromonk 2000: "Dionysius Areopagita: A christian mysticism?" Tilgjengelig fra: < <http://www.marquette.edu/magom/Lumxida.html> > [02.08.2007].
- Goltz, Hermann 1974: *Hiera Mesiteia. Zur Theorie der hierarchischen Sozietät im Corpus areopagiticum*, Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, bind 4, Erlangen.
- Grondijs, L.H. 1962: "The Patristic Origins of Palamas' Doctrine of God", *Studia Patristica* V: 324-325.
- Haga, Joar 2000: "Om det Andre: dekonstruksjon og negativ teologi: Jacques Derrida og hans resepsjon av Dionysios Areopagita", spesialoppgave ved Det Teologiske Menighetsfakultet, Oslo.
- Hallonsten, Gösta 2003: "Tertullian and Platonism - Some Remarks" i A. Piltz (red.), *For Particular Reason - Studies in Honour of Jerker Blomqvist*, Nordic Academic Press, Lund.
- Hathaway, Ronald 1969: *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius*, The Hague.
- Hausherr, I 1935: "Les Grands Courants de la Spiritualité Orientale", *Orientalia Christiana Periodica* 1: 114-138.
- Hällström, Gunnar af 2004a: "Christ in corpus dionysiacum", i Maria Gourdouba, Leena Pietilä-Castrén og Esko Tikkala (red.), *The Eastern Mediterranean in the Late Antique and Early Byzantine Periods. Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens* vol. IX, Helsinki.
- Hällström, Gunnar af 2004b: "From Chaos to Cosmos – Interpreting the Hierarchies of Pseudo-Dionysius," i Maria Gourdouba, Leena Pietilä-Castrén og Esko Tikkala (red.), *The Eastern Mediterranean in the Late Antique and Early Byzantine Periods. Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens*, vol. IX, Helsinki.

- 
- Hägg, Henny Fiskå 2006: *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism*, Oxford University Press.
- Heil, Günter 1986: *Pseudo - Dionysius Areopagita. Über die himmlische Hierarchie. Über die Kirchliche Hierarchie*, oversatt av G. Heil, Hiersemann, Stuttgart.
- Hendrix, P. (red.) 1959: *Pseudo-Dionysii Areopagitae de cælesti hierarchia*, E. J. Brill, Leiden.
- Hjelde, Oddmund 1997: *Det indre lys*, Solum Forlag, Oslo.
- Humboldt, Alexander von 1845: *Kosmos: Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, J. G. CottaVerlag, Stuttgart og Tübingen.
- Ivanka, Endré von 1964: *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Johannes Verlag Einsiedeln.
- Johansen, Anniken 2007: *Die Lichtmetaphysik in der göttlichen Komödie von Dante*, Grin Verlag für akademische Texte, München.
- Kaltenbrunner, Gerd-Klaus 1996: *Dionysios vom Areopag*, Die Graue Edition, Zug.
- Klibansky, Raymond 1939: *The Continuity of the Platonic Tradition*, Warburg Institute, London.
- Kobusch, Theo 1995: "Dionysius Areopagita" i Friedrich Niewöhner (red.), *Klassiker der Religionsphilosophie. Von Platon bis Kierkegaard*, C.H. Beck Verlag, München.
- Koch, Joseph 1960: "Über die Lichtsymbolik im Bereich der Philosophie und der Mystikk des Mittelalters", *Studium Generale*, årgang 13, hefte 11: 653-670.
- Ladner Gerhardt B. 1992: *Handbuch Der Fruhchristlichen Symbolik: Gott, Kosmos, Mensch*, Belser, Stuttgart og Zürich.
- Langer, Suzanne K. 1960: *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*, Harvard University Press.
- Le Goff, Jaques 1998: *Medieval civilization 400-1500*, Basil Blackwell, Oxford.
- Lewy, H. 1978: Chaldean oracles aand theurgy: mysticism, magic and Platonism in the late Roman empire, Michel Tardieu, Paris. OBS!
- Lossky, Vladimir 1939: "La théologie négative dans la doctrine de Denysl'Aréopagite," *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 28: 204-21.
- Lossky, Vladimir 1983: *The vision of God*, St. Vladimir's Seminary Press, New York.
- Lossky, Vladimir 1976: *The Mystical Theology of the Eastern Church*, St. Vladimir's Seminary Press, New York.



- 
- Louth, Andrew 1986: "Pagan Theurgy and Christian Sacramentalism in Denys the Areopagite," *Journal of Theological Studies* 37: 432-8
- Louth, Andrew 1989: *Denys, the Areopagite*, CT: Morehouse-Barlow, Wilton.
- Louth, Andrew 1981: *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, Clarendon Press, Oxford.
- Lovejoy, Arthur O. 1960: *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*, Harper & Row, New York.
- Marenbon, John og D.E. Luscombe 2003: "Two medieval ideas: eternity and hierarchy," i (red.) A.S. McGrade, *The Cambridge Companion to medieval philosophy*.
- McGinn, Bernard 1994: *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century*, Crossroads, New York.
- McGinn, Bernard og Willemien Otten (red.) 1994: *Eriugena: East and West*, Notre Dame University Press, Notre Dame.
- Meyendorff, John 1987: *Christ in Eastern Christian Thought*, St. Vladimir's Seminary Press, Crestwood, New York.
- Muehlenberg, E. 1993: "Die Sprache der religiösen Erfahrung bei Pseudo-Dionysius Areopagita", i (red.) L. R. Wickam, *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*, Brill Academic Publishers.
- Müller, Hermann Friedrich 1926: *Dionysios, Proklos, Plotinos. Ein historischer Beitrag zur neuplatonischen Philosophie*, 2. utg., Münster/Westfalen.
- Mylonas, George 1961: *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton University Press, Princeton.
- Newheiser, David 2007: "On the Eschatological Limits of Theology: Pseudo-Denys and Jacques Derrida", PhD-avhandling, University of Oxford.
- O' Daly, G. 1981: "Dionysius Areopagita", i *Theologische Realenzyklopadie* 8: 772-80, Berlin-NewYork.
- O' Rourke, F. 1992: *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Brill, Leiden.
- Perczel, István 2008: "The earliest Syriac Reception of Dionysius", *Modern Theology* 24, 4.
- Perl, Erik 1994: "Hierarchy and Participation in Dionysius the Areopagite and Greek Neoplatonism," *American Catholic Philosophical Quarterly*, 68: 15-30.
- Perl, Erik 2007: *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite*, State University of New York Press
- Places, E. des 1977: "Denys l'Aréopagite et les Oracles chaldaïques", *Freiburger Zeitschrift für*

Popes, Alexander 1734: *An Essay on Man*, tilgjengelig fra: [www.about.com: classic literature], <<http://classiclitter.about.com/library/bl-etexts/apope/bl-apope-essay-1.htm>> [01.04.2008].

Putnam, Caroline Canfield 1960: *Beauty in the Ps.-Denis*, PhD-avhandling, Catholic University of America, Washington D.C.

Ratzinger, J. 1960: "Licht und Erleuchtung. Erwägungen zu Stellung und Entwicklung des Themas in der abendländischen Geistesgeschichte", *Studium Generale*, årgang 13, hefte 11: 368-378.

Rist, J. 1964: "Mysticism and Transcendence in Later Neoplatonism," *Hermes* 92: 213-25.

Ritter, Adolf Martin 1994: *Über die Mystische Theologie und Briefe*, Anton Hiersemann, Stuttgart.

Rorem, Paul 1980: "The Place of The Mystical Theology in the Pseudo-Dionysian Corpus", *Dionysius* IV: 87-97.

Rorem, Paul 1984: *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto.

Rorem, Paul 1993: *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*, Oxford University Press, Oxford.

Rorem, Paul and John C. Lamoreaux 1998: *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus: Annotating the Areopagite*, Clarendon Press, Oxford.

Rorem, Paul 2005: *Eriugena's Commentary on the Dionysian Celestial Hierarchy*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto.

Roques, René 1954: *L'univers Dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Editions du Cerf, Paris.

Roques, René 1954: "Denys l'Areopagite (le Pseudo-)", *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, vol. 3: 244-429.

Roques, René 1957: "Dionysios Areopagita", *Reallexicon für Antike und Christentum* [= RAC], bind III: 1075-1121, Stuttgart.

Roques, René 1957: "Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys," *Bulletin de l'association Guillaume Budé*.

Roques, René og Günter Heil (red.) 1958: *La hiérarchie céleste*, Paris.

Ruh, Kurt 1987: *Die mystische Gotteslehre des Dionysius Areopagita*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München.

- 
- Ruh, Kurt 1990: *Geschichte der abendländischen Mystik I*, Beck, München.
- Rutledge, Dom Denys 1965: *Cosmic Theology: The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Denys: An Introduction*, Alba House, Staten Island, New York.
- Saffrey, H.D. 1966: "Un lien objectif entre le Pseudo-Denys et proclus", *Studia Patristica* 9: 98-105
- Saffrey H. D. 1982: "New Objective Links between the Pseudo-Dionysius and Proclus", i D. J. O'Meara (red.), *Neoplatonism and Christian Thought*, s. 64-74. International Society for Neoplatonic Studies, Norfolk, VA.
- Seppälä, Serafim 2003: *In Speechless Ecstasy, Expressions and Interpretation of Mystical Experience in Classical Syriac and Sufi Literature*, Finnish Oriental Society, Helsinki.
- Shaw, Gregory 1999: "Neoplatonic Theurgy and Dionysius the Areopagite" *Journal of Early Christian Studies*, vol. 7, nr. 4: 579-599.
- Schäfer, Christian 2006: *The Philosophy of Dionysius the Areopagite: An Introduction to the Structure and the Content of the Treatise on the Divine Names*, Brill, Leiden.
- Sheldon-Williams, I.P. 1964: "The Ecclesiastical Hierarchy of Pseudo-Dionysius," *Downside review* 82, del I: 293-302.
- Sheldon-Williams, I.P. 1966: "The Ps-Dionysius and the Holy Hierotheus," *Studia Patristica* 8: 108-116.
- Sheldon-Williams, I. P. 1970: "The Pseudo-Dionysius", i A. H. Armstrong (red.) *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sheldon-Williams, I. P. 1972: "Henads and Angels: Proclus and the Pseudo-Dionysius," *Studia Patristica* 9: 65-71.
- Simson, Otto von 1964: *The Gothic Cathedral: origins of Gothic architecture and the medieval concept of order*, Princeton University Press, Princeton.
- Sorabji, Richard 1993: *John Philoponus and the Rejection of Aristotelian science*, Cornell University Press.
- Spearritt, Dom Placid 1970: "The soul's Participation in God According to Pseudo-Dionysius," *Downside Review*, 293: 378-392.
- Speyer Wolfgang 1971: *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*, Beck, München.
- Stein, Edith [Theresia Benedikta a Cruce] 1979: *Wege der Gotteserkenntnis - Dionysius der Areopagit und seine symbolische Theologie*, Kaffke, München.

- 
- Suchla, Beate Regina (red.)1990: *Corpus Dionysiacum I* (DN), De Gruyter, Berlin.
- Suchla, Beate Regina 1995a: "Dionysius," *Patristische Texte und Studien*, Bind 42: 242, Walter De Gruyter, Berlin.
- Suchla, Beate Regina 1995b: *Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt*, Vandenhoeck & R., Göttingen.
- Suchla, Beate Regina 2002: "Dionysius Areopagita. Das überfließende Eine", *Theologen der Christlichen Antike*, W. Geerlings, Darmstadt.
- Stiglmayr, Joseph 1895: "Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sogen. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Ubel," *Historische Jahrbuch*, 16: 253-273, 721-748, Strasbourg.
- Stiglmayr, Joseph 1898: "Ueber die Termini Hierach und Hierarchie," i *Zeitschrift fuer katolische Theologie*, Bind 22: 181.
- Stiglmayr, Joseph 1928: "Der sogenannte Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien", *Scholastic* 3: 1-27, 169-189.
- Taylor, Thomas 1994: *Oracles and Mysteries*, Prometheus Trust, Frome.
- Théry, G. 1937: "Études Dionysiennes I., Hilduin traducteur de Denys", *Etudes de philosophie medievale*, XVI, 2. utgave, Paris.
- Tillyard, E.M.W. 1972: *The Elizabethan World Picture*, Penguin Books, Harmondsworth.
- Tollefsen, Torstein 2004:"The Doctrine of Creation according to Dionysius the Areopagite," i (red.) Maria Gourdouba, Leena Pietilä-Castrén og Esko Tikkala, *The Eastern Mediterranean in the Late Antique and Early Byzantine Periods. Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens* vol. IX, Helsinki.
- Vanneste, Jan 1959: *Le Mystère de Dieu. Essai sus la structure rationnelle de la doctrine mystique du pseudo-Denys l' Aréopagite*, Desclée de Brouwer, Brüssel.
- Vanneste, Jan 1963: "Is the Mysticism of Pseudo.Dionysius genuine," *International Philosophical Quarterly* 3: 286-306.
- Völker, Walther 1958: *Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita*, Steiner, Wiesbaden.
- Wallis, R. T. 1972: *Neoplatonism*, Duckworth, London.
- Wesche, P. 1989: "Christological Doctrine and Liturgical Interpretation in Pseudo-Dionysius," *St. Vladimir's Theological Quarterly* 33: 53-73.
- Wickam, Lionel R., C.P.Bammel og Erica C.D.Hunter (red.) 1993: *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity*, Brill, Leiden.

---

Wright, M.R. 1995: *Cosmology in Antiquity*, Routledge, London.

Wyller, Egil A. 1996, *Lyset fra Bysants. Den kristnede greske tanke*, Henologiske skriftserie, Bind Andresen & Butenschøn

Yates, Frances A. 2001: *Modernitetens okkulte inspirasjon. Giardano Bruno og arven etter Hermes Trismegistos*, Pax, Oslo.

## **Oppslagsverk og hjelpemidler**

Berg, C 1963: *Græsk-dansk ordbok*, 2. utgave, Gyldendalske boghandle, Nordisk forlag, København

*The Encyclopedia of Religion* 1987: Vol 4., Mircea Eliade (red.), MacMillan Publishing Company, New York.

Lampe, G.W.H. 1961: *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford University Press.

*Latinsk-norsk ordbok*, 4. utgave 1998: J.W. Cappelen Forlag, Oslo.

Liddell & Scott 1998: *An Intermediate Greek-English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford.

*The Oxford Dictionary of Byzantium* 1991: Kazhdar (red.), Oxford University Press, Oxford.

*The Oxford Dictionary of the Christian Church* 1997: 3. utgave, F.L. Cross og E.A. Livingstone (red.), Oxford University Press, Oxford.

## **Internetskilder**

Pave Benedict XVI. 2008: *Budskap for fastetiden* [online], tilgjengelig fra:  
<<http://www.katolsk.no/info/benedikt16/faste07.htm>> www.katolsk.no [Hentet: 01.08.2008].

Pave Benedict XVI. 2008: *On Pseudo-Dionysius the Areopagite* [online], tilgjengelig fra:  
<<http://www.zenit.org/article-22588?l=english>> www.zenit.org [Hentet: 14. 05. 2008].

[www.philos-website.de](http://www.philos-website.de) <[http://www.Philos-website.de/autoren/dionysios-areopagita\\_g.htm](http://www.Philos-website.de/autoren/dionysios-areopagita_g.htm)>  
[hentdato: 06. 07. 2008].